في شرح القانونچة و الاقصرائي فيحصل حينئذ الاقسام سبعة و عشرين بضرب التسعة في الثلثة •

**الاغراء** بالراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك اي الزم اخاك كذا في الارشاد و اللباب فاخاك مفعول به لالزم المقدر و هذا من المواضع التي تجب حذف الفعل فيها •

**الغشي** بضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل اكثر القوى المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع او الوجع او غيره و اجتماع الروح الحيواني كله اليه كذا في بحر الجواهر و غشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چيزيكه نشيند بر روي مرآت قلب و زنگ پيدا كند در بصيرت كذا في لطائف اللغات •

**الاغماء** بالميم عند الفقهاء آفة تعرض الدماغ او القلب بسببها تتعطل القوى المدركة و المحركة حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الاطباء فان كان ذلك لتعطل لضعف القلب و اجتماع الروح اليه بسبب تحققه في داخله فلا تجد منفذا فهو المسمى بالغشي و ان كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الاغماء ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الامراض الاغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمي عليه فهو مغمى عليه و قد يطلق على الصرع الخفيف •

**الغنى** بالكسر و القصر مقابل الفقر كما تجيء في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعد الله تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سر الحال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى •

**الغني** كالكريم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغني خلاف الفقير كما في العكس فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغني ثلثة صحيح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب للفطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب للكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگويد غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح صوفيه عبارت است از مالك تمام پس غني بذات متحقق نيست مگر حق و غني از عباد كسي است كه مستغني است بحق از هرچه ما سواى اوست •

**الغواية** بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب قيل لا نسلم ذلك بل هي عبارة عن حالة حصلت للسالك في سلوكه و هي كونه فاقدا لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى الاهتداء و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه مطاوع للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطاوعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحصيل المطالب بالمرة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغاو اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة ٭

**الغاية** هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزحاف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة ومنها الظرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معنى و بني المضاف على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا والحق بالغايات لاغير ولا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النحاة ومنها الغرض و يسمى علة غائية ايضا و هي ما لاجله اقدام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الافعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة وهي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابعد منه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل و التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع و تخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن لايتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لحبيب له فيشتاق و يتحرك الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده وهو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم يحصل بها ما هو غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه ومنها ما يترتب على الفعل باعتبار كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل و نهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما اي الغاية و الفائدة متحدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعمان الافعال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهمـــا فى الافعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط فى الافعـــال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يويده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتادى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتادى هو اليه غاية اتفاقية •

## * باب الفاء *

**فصل الهمزة • الفاء** لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصرفيين يطلق على اول حروف اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

**الفيئ** على حد الشيئ فى اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملابسة لان المراد بفيئ الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفيئ عند الفقهاء جعل الشخص نفسه حانثا في مدة الايلاء بالوطي عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما فى البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال فى المغرب الفيئ ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فيئ انتهى و في فتح القدير الفيئ هو المال الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما الماخوذ بقتال فيسمى غنيمة و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفيئ ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمة او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و فى البحر الرائق في باب المرتدين فى القاموس الفيئ الظل و الغنيمة و الخراج و القطعة من الطين و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

**فصل التاء المثناة الفوقانية • التفتت** بالتاء المثناة الفوقانية كالتصرف عند الاطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء صغار و يسمى مفتتا ايضا كذا في شرح القانونچة و في الاقسرائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفريقه الى اجزاء صغار يسمى مفتتا انتهى و على افناء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر و المفتت يطلق ايضا على دواء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالحجر اليهودي كما في الموجز في فن الادوية •

فصل الجيم * الغفتج هو البغتج و قد سبق في فصل الجيم من باب الباء الموحدة •

الفرج بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة القبل و عند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل و الدبر قال في البرجندي المراد بالفرج في باب الغسل القبل و الدبر جميعا و ان اختص في اللغة بالقبل •

الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في اي عضو كان حتى لو عمّ الشقين من البدن كان فالجا لكن يشترط ان لا يعم الراس اذ لو عمّ كان سكتة و لو وجد في اصبع واحدة مثلا كان فالجا و عليه القدماء و قيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس و عليه صاحب الكامل و في العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولا على الخصوص فمنه ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة و يكون الوجه و الراس معه صحيحا و منه ما يسري في جميع الشق من الراس الى القدم و الاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى لان الفالج في اللغة يدل على التنصيف يقال فلجت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

فصل الحاء * الفتح بالفتح و سكون التاء المثناة الفوقانية عند اهل العربية يطلق على نوع من الحركة و هو من القاب ابجدي كما مر و على فتح القارئ فاه بلفظ الحرف و يقال له التفخيم و هو شديد و متوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص فاه بذلك الحرف و لا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب و المتوسط ما بين الفتح الشديد و الامالة المتوسطة قال الداني و هذا هو الذي يستعمله اصحاب الفتح من القراء و اختلفوا هل الامالة فرع عن الفتح او كل منهما اصل براسه و وجه الاول ان الامالة لا تكون الا بسبب فان فقد لزم الفتح و ان وجد جاز الفتح و الامالة فما من كلمة تمال الا و في العرب من يفتحها فدل اطراد الفتح على اصالته و فرعيتها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المنجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين بيوتهما متقابلة كنظر المشتري و العطارد فان بيوت المشتري القوس و الحوت وهما مقابلان للجوزاء و السنبلة الذين هما بيتا عطارد وتحقيقه في كتب النجوم •

المفتوح هو الحرف الذي فيه الفتح و عند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد و الباقية ازواج و قد سبق مع بيان المفتوح الاول و الثاني و الثالث و الرابع في لفظ المسدود في فصل الدال من باب السين المهملتين • و المفتوح عند المحاسبين هو العدد المنطق و يسمى منطق الجذر ايضا وهو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد و الاربعة • و المفتوحات عند المحاسبين هي ما سوى باب المساحة و باب

الجبر و المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

**المفتح** على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الاطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجرى الى خارج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرفس كذا في الموجز في فن الادوية •

**الانفتاح** عند الاطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

**الفرح** بالراء المهملة نزد اهل رمل اسم شكلى است بدينصورت ⁘ •

**الفصاحة** بالفتح و تخفيف الصاد المهملة لغة تنبئ عن الابانة و الظهور يقال فصح الاعجمي و افصح اذا انطلق لسانه و خلصت لغته من اللكنة و جادت فلم يلحن و افصح به اي صرح • و عند اهل المعاني تطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل و يثبت الاعجاز و عليه يطلق البراعة و البلاغة والبيان و ما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز و ذلك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مناسب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • و منها فصاحة المفرد و هي خلوصه من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس اللغوي • و منها فصاحة الكلام و هي خلوصه من ضعف التاليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته و احترز به عن خلوص نحو زيد اجلل و شعره مستشزر وانفه مسرج فانه ليس بفصاحة و لا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تنافر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير الفصيحة متنافرة كانت ام لا فصيحا لانه صادق عليه انه خالص من تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم و تقييد التنافر بالكلمات للاحتراز عن تنافر المعني فانه لا يخل بالفصاحة و عن تنافر الحروف لان الخلوص عنه مندرج في قيد فصاحة الكلمات و تفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد و الكلام ههنا فقيل المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه و بالكلام ما يقابله سواء كان مركبا تاما او غيره لان المركب الناقص يوصف بالفصاحة فلابد ان يكون داخلا في الكلام و قال المحقق التفتازاني صحة هذا القول يتوقف على ان يكون وصف المركب الناقص بالفصاحة مجازيا من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخلا في المفرد و كل من الثلثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الناقصة و نقح السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الثلثة و ينقلب ما جعله المحقق التفتازاني حقا بالباطل و هو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الناقص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لابد معه من الخلوص عن تنافر الكلمات و ضعف التاليف و التعقيد فلايكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفا بحالها ولايتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام اذ لابد بفصاحته مما لابد بفصاحة الكلام و لا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد * ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيئات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحا في الاصطلاح و في ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحا حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح و حالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد و لم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة و لم يكن مقصود يرد عليه الا وقد عبر عنه بلفظ فصيح وفي ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد و المركب لان الكلام في المقصود الاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجناسا مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك * اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد و المركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزه البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح و يقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك و الحيوة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط و لو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية و قد بقي ههنا ابحاث و فوائد تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فليرجع الى الاطول و المطول و حواشيه *

## فصل الخاء المعجمة * الفرسخ

**الفرسخ** بفتح الفاء و السين و بينهما راء مهملة ساكنة هو ثلثة اميال و هو على ثلثة اقسام فرسخ طولي و يسمى بالخطي ايضا و هو اثنا عشر الف ذراع طولي و هو المشهور و قيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي و هو مربع الطولي و فرسخ جسمي و هو مكعب الطولي *

**الفسخ** بالفتح و سكون السين لغة النقض و التفريق كما في القاموس. و شرعا رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاقد اعم من الحقيقي و الحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة و الفرق بين فسخ النكاح و الطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئا من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني و فتح القدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج و تحته مجوسية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و يؤيده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره عندنا خلافا له انتهى و ايضا الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها و كذلك بخيار العتق لما بيّنا انتهى * وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الانسان الى الاجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيئ في لفظ التناسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط ان يكون التفرق الى جزئين او اجزاء كبار و يسمى فاسخا ايضا فاذا كان التفرق الى اجزاء صغار يسمى مفتتا هكذا يستفاد من الاقسرائي *

**فصل الدال المهملة * الفرد** بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرها بمعنى طاق و تنها وجمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعني طاق مقابل زوج است و بمعنى يک نقطه از نقاط اشكال رمل چنانكه اينهمه در لفظ زوج مذكور شد و نيز بمعنى ديگر آيد و آن آنست كه ويرا مثل و شبه نباشد چنانكه گويند الله تعالى فرد است يعنى ذات و صفات او بذات و صفات هيچكس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اينمعني بسوى تنها است كما لا يخفى * و نزد شعراء فرد بيت واحد را گويند خواه هر دو مصراع او متقفى باشند ياند كما في مجمع الصنائع * و عند المحدثين هو الغريب و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة * و عند الحكماء و المتكلمين هو النوع المقيد بقيد التشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيئ في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحصة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه *

**افراد** در اصطلاح سالكان سه تنانند كه بتجلي فرديه بواسطة حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلى الله عليه و آله و سلم متحقق شده اند و از غايت كمال كه ايشانراست خارج از دايرۀ قطب الاقطاب اند كذا في كشف اللغات * و در مرأة الاسرار گويد افراد آنها باشند كه بر قلب علي كرم الله وجهه باشند و اينها را تعداد نيست و يجيئ في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف *

**الفرائد** عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عربيته بحيث لواسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصحص في قوله تعالى الآن حصحص الحق و الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

**المنفرد** بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلي الصلوٰة بغير جماعة *

**المفرد** بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفرّدين فرد الرجل اذا تفقه و اعتزل عن الناس وخلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لذاتهم و بقوا نهم يذكرون الله

قيل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم كن كه تجريد اين بود •

**الافراد** بكسر الهمزة تنها كردن و استعمله الفقهاء في الافراد بكل من الحج و العمرة اي عدم الجمع بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

**المفرد** بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب و عرفه اهل العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة و اللفظ ليس بمعنى التلفظ بل بمعنى الملفوظ اى الذي لفظ فالمعنى ان المفرد هو الذي لفظ بكلمة اي صار ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة و مآله انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بتلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية و معنى الواحدة التي ضمت الى الكلمة معلوم عرفا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرف اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسما من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان مهملا على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان لفظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فنحو نضرب و اخواته مفرد اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة عرفا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة و عبد الله ونحوه من المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و تابط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفا هكذا في العضدي و حاشية السيد السند في المبادي وقال المحقق التفتازاني و هذا يشكل بما اطبق عليه النحاة من ان العلم اسم وكل اسم كلمة وكل كلمة مفرد فيلزم ان يكون عبد الله ونحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطباقهم على ان العلم اسم كاطباقهم على ان الاصوات اسماء فانهم لما راؤها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها في المبنيات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا وبالجملة فالعلم المفرد اسم حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شروح الكافية والضوء حيث عرف اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا و اخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها وكذا مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب و ضربت و ضربنا و نحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة

كان للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا اذ قد صرح في العضدي ان المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفتازاني في حاشيته انه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيئ في الجملة فنحو يضرب و اخواته مفرد عندهم و يؤيده ما في الفوائد الضيائية حيث قال و لا يخفى على الفطن العارف بالغرض من علم النحو انه لو كان الامر بالعكس بان يجعل نحو عبد الله علما مركبا و نحو قائمة و بصري مفردا لكان انسب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة احوال اللفظ وتصحيح اعرابه فاهمال جانب اللفظ و الميل الى جانب المعنى لا يلايم ذلك الغرض و لا يخفى ان ذلك الاهمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة و اعرب باعراب بل فيما اعرب باعرابين كعبد الله انتهى *

قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء و لم يدل على معنى كزيد او كان له جزء دال على معنى و لا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فان العبد معناه العبودية و هو ليس جزء المعنى المقصود و هو الذات المشخصة و كذا لفظ الله او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود و لم يكن دلالته مقصودة كالحيوان الناطق علما لانسان فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص و الحيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الانسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة و يقابله المركب تقابل العدم و الملكة و هو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامي الحجارة و قائمة و بصري و يضرب و نحوها و انما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لان نظرهم في الالفاظ تابع للمعاني فيكون افرادها و تركيبها تابعين لوحدة المعاني و كثرتها بخلاف النحاة فان نظرهم الى احوال الالفاظ و قد جرى على مثله علما احكام المركبات حيث اعرب باعرابين كما اذا قصد بكلواحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع و تعريف المفرد غير مانع لان مثل الحيوان الناطق بالنظر الى معناه البسيط التضمني او الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد و يخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة و بعدم الدلالة في المفرد انتفاؤها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى و حينئذ يندفع النقض لان مثل الحيوان الناطق و ان لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي و يلزمهم ان نحو ضارب و مخرج و سكران مما لا ينحصر من الالفاظ المشتقة مركب لان جوهر الكلمة جزء منه و ما ضم اليه من الحروف و الحركات جزء و كل من الجزئين يدلان على معنى مختص به و اعتذر الجمهور عنه بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة متقدم بعضها على بعض و المادة مع الهيئة ليست كذلك و انت خبير بان هذا ارادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعني بفساد الحد سوى هذا * التقسيم * المفرد عند النحاة اما اسم او فعل او حرف و قد سبق تعاريفه في لفظ الاسم وقال المنطقيون المفرد اما اسم او كلمة او اداة لانه اما ان يدل على معنى و زمان بصيغته ووزنه و هو الكلمة او لا يدل و لا يخلو اما ان يدل على معنى تام اي يصح ان يخبر به وحده عن شيئ و هو الاسم و الا فهو الاداة وقد علم بذلك حد كلواحد منها و انما اطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية فانها لا تدل على معان تامة وقيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاسامي الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و امس و اسماء الافعال و انما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و ان اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلافها باختلافها و ان اتحدت المادة كضرب ويضرب و لايلزم حينئذ كونها مركبة لان المعني من المركب كما عرفت ان يكون هناك اجزاء مرتبة مسموعة وهي الفاظ او حروف والهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و ههنا نظر لان الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها وسكناتها فان اريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و ان اريد بها الحروف الاصلية فربما تتحد و الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على انه لو صح ذلك فانما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب ان لا يختص بلغة دون اخرى فربما يوجد في لغات آخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و انما زيد وحده في حد الاسم لاخراج الاداة اذ قد يصح ان يخبر بها مع ضميمة كقولنا زيد لا قائم و الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث الى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب وقعد و اما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني انها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شيئ ليس هو مدلولها الى موضوع ما بل ذلك الشيئ خارج عن مدلولها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون الشيئ شيئا لم يذكر بعد اي لم يذكر ما دام لم يذكر كان وهذا التقسيم عند الجمهور واما الشيخ فقد قسم اللفظ المفرد على اربعة اقسام و هو ان اللفظ اما ان يدل على المعنى دلالة تامة اولا فان دل فلا يخلو اما ان يدل على زمان فيه معناه من الازمنة الثلثة و هو الكلمة او لا يدل عليه و هو الاسم و اما لا يدل على المعنى دلالة تامة فاما ان يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية او لا يدل فهو الاداة فالادوات نسبتها الى الاسماء كنسبة الكلمات الوجودية الى الافعال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الاسماء ما لا يصح ان يخبر به او عنه اصلا كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي وغلامك و منها ما لا يصح الا مع انضمام كالموصولات فانتقض بها حد الاسم و الاداة عكسا و طردا على كلا القولين لانا نقول لما اطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح لان يصير جزءا من الاقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر اهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى واما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لان الالفاظ المذكورة ان صح الاخبار بها او عنها فهي اسماء وافعال و الا فادوات غاية ما في الباب ان الاسماء بعضها باصطلاح النحاة ادوات

باصطلاح المنطقيين و الامتناع في ذلك * فائدة * كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بدون العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم و ليس كلمة لكونه مركبا و الكلمة من اقسام المفرد و انما كان مركبا لان المضارع المخاطب و المتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد و النون على المتكلم المتعدد و التاء على المخاطب و كذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ وقال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين وقال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة و زعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين او اسم و حرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا و لا فعلا و الا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا و من الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما وحرف المضارعة اما حرف او اسم و تحقيق ذلك من وظائف اهل العربية * فائدة * وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ و اما بالكلمة فلانها من الكلم و هو الجرح لانها لما دلت على الزمان وهو متجدد منصرم فيكلم الخاطر بتغير معناها و اما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتملا على معنى السمو و هو العلو و اما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و ايضا ينقسم المفرد الى مضمر و علم مسمّى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين ومتواطئ و مشكك و منقول و مرتجل ومشترك و مجمل و كلي و جزئي و مرادف و مباين * و منها ما يقابل الجملة فيتناول المثنى و المجموع و المركبات التقييدية ايضا قال في العضدي و يسمي النحويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بينه و بين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان * و منها ما يقابل المثنى و المجموع اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد اذ المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة وليس امرا عدميا و الا لكان تعريف المثنى و المجموع بما ألحق بآخر مفرده الى آخره دوريا و ما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد و الكثير فليس بشيئ و كذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضايف لانه لايمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم و احمد جند في حاشية شرح الشمسية و المراد ان التقابل لكلواحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع و لايلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثنى و الثاني ما يقابل المجموع فان المفرد ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل و منها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل الايجاب و السلب و شموله بهذا المعنى للمركب التقييدي و الخبري والانشائي لايستلزم استعماله فيها اذ لا يجب استعمال اللفظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف و قد قال الشيخ ابن الحاجب و المضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئ بواسطة حرف الجر لفظا اوتقديرا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف وجعل التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة باعتبار قيد مما من شانه ان يكون مضافا

مع مخالفته لظاهر لعبارة لا يدفع الشمول المذكور على ما وهم لان الاضافة من شان المركبات المذكورة باعتبار جنسه اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و قال ايضا هذه المعاني الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم و الاولان منها حقيقيان و الاخيران مجازيان انتهى و مورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع و في الاخيرين هو الاسم اذ كلواحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية اقول فعلى هذا لا يشتمل للمركب التقييدي و الخبري و الانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم و فعل كما لا يخفى ثم قال و قيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا و لا شبه مضاف انتهى و في بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف و شبهه انتهى و كذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية و غيرها من شروح الكافية و منها ما يقابل الجملة و شبهها و المضاف و مشابه الجملة هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر و كلما فيه معنى الفعل و هذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد و قد يرفعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و الحاشية الهندية • و في غاية التحقيق ان المفرد ههنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة و شبهها او المضاف انتهى و المآل و احد و منها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة و في شرح النخبة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاخير و منها عدد مرتبته واحدة كالثلثة و العشرة و المائة و الالف و نحوها و يقابله المركب و هو عدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها آحاد و العشرات و كمائة و خمسة و عشرين فانها ثلث مراتب آحاد و عشرات و ميات كذا في ضابطة قواعد الحساب و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و منها ما يعبر عنه باسم واحد و يقابله المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و منها قسم من الكسر مقابل للكسر المكرر و يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي و هو ما لا يتركب من الاجسام و يقابله المؤلف و على قسم من الاعضاء مقابل للمركب و يسمى بسيطا ايضا و على قسم من الامراض مقابل للمركب و على قسم من الحركة و على قسم من المجاز اللغوي و على قسم من التشبيه و نحو ذلك فاطلاقه في الاكثر على سبيل التقييد يقال تشبيه مفرد و مجاز مفرد و جسم مفرد فتطلب معانيه من باب الموصوفات •

**الفساد** بالفتح و تخفيف السين المهملة عند الحكماء مقابل الكون كما يجيئ و عند الفقهاء من الشافعية هو البطلان و عند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعا باصله لا بوصفه و البطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا الفاسد و الباطل متباينان و هو مقتضى كلام الفقه و الاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد افادة الملك بطريقه و الباطل لا يفيده اصلا فقابلوه به و اعطوه حكما يباين حكمه و هو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و فی الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله و غير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق فی المعنی الاعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركا بين الاعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه فی العرف او مجازا عرفيا فی الاعم و هو اولی لانه خير من الاشتراک فالفاسد بالمعنی الاعم مالا يكون مشروعا بوصفه اعم من ان يكون مشروعا باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفـــاسد ثم قال فی البحر الرائق و مرادهم من مشروعيـــة اصله ان يكون مالا متقوما لجوازه و صحته فان كونه فاسدا يمنع صحته و لقد تسامح فی البداية حيث عرف الفاسد بانه ما لا يصح وصفا فانه يفيد انه يصح اصلا و لا صحة للفـــاسد و انما اطلقوا المشروعية علی الاصل نظرا الی انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعا و الا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقی مشروعا اصلا انتهی * فائدة * في فتاوی شيخ الاسلام في كتاب النكاح الباطل و الفاسد فی العبادات مترادفان عنـــدنا و فی النكاح كذلک لكن قالوا نكاح المحـــارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه وباطل عندهما و في جامع الفصولين نكاح المحارم قيل باطل وسقط الحد بشبهة الاشتباه وقيل فاسد وسقط الحد بشبهة العقد و اما فی البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراءه مشروعا باصله ووصفه و فاسده ما كان مشروعا باصله دون وصفه وحكم الاول انه لا يملک بالقبض و حكم الثاني انه يملک به انتهی كلامه * و قد جعل فی الدراية الفاسد شاملا للمكروه ايضا و هو ما يكون مشروعا باصله و وصفه لكن جاوره شيئ آخر منهي عنه فكان الفاسد شاملا للكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فوات الوصف موجودا فی الكل كذا ذكر الچلپي في حاشية شرح الوقاية و في جامع الرموز في بيان البيع الباطل شرعا ما انتفی ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالنكاح بلاشهود و كثيرا ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذاهب الرونق وشرعا ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعا كبيع بخمر و صلوة بلا فاتحة و فيه في كتاب النكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب النكاح انتهی و فی الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الناقض له و حكمه العقاب بالفعل عمدا وعدمه سهوا كالقهقهة فی الصلوة و ترک الفرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفی في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

**فساد الشم** عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة *

**فساد الشهوة** عندهم هو ان يميل الانسان الی اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه *

**فساد الهضم** عندهم هو ان يتغير الطعام فی المعدة الی بعض الكيفيـــات الردية و الفرق بينه وبين التخمة ان فيه هضما لكنه فاسد بخلاف التخمة فانه فيها ليس هضم اصلا كذا في بحر الجواهر *

**فساد الاعتبار** عند الاصوليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الطعن في هذه النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه مرسل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لاينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقطا اي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفسق فيقول المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة و السلام اسم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم •

**فساد الوضع** عند الاصوليين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعترض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف و اقتضاء المسح للتكـــرار باق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص كانّ المعترض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه و تركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعترض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اعلم ان فساد الوضع يشتبه بامور و يخالفها بوجوه فمنه انه يشبه النقض من حيث انه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض و في النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض و منه انه يشبه القلب من حيث اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا ان في القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب و منه انه يشبه القدح في المناسبة من حيث ينفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة •

اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيئ و نقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيهما •

**المفقود** بالقاف يقال فقد الشيئ اذا اضللته و فقدت الشيئ اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لا موته و لا حيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مونثه مفقودة و اهل رمل ميگويند كه اگر شكلي كه دران نقطة مطلوب باشد آن شكل را با صاحب خانة او ضرب نمايند آن

نقطه ثابت نماند بلكه برطرف شود و آن نقطه را نقطهٔ مفقود گويند و اين دليل نا قراري مطلوب است ونا مرادي ازان مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه كه نيز لحيان است جماعت حاصل شود كه دروى بجاى نقطهٔ آتش زوج آتش است هكذا في السرخاب •

**الفائدة** هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التحتانية من باب الغين المعجمة •

**المفيد** هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل المهمل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان افاد فتام اي ان صح السكوت عليه فتام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمروا الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان قيل عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعداد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ والجواب انا لا نسلم تركيبها و لو نسلم فالمراد نفي الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيهما في تقسيم المركب •

**فصل الراء المهملة** * **الفجور** بالجيم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

**الانفجار** عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورم كذا في بحر الجواهر •

**الفرجاري** بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

**الفار** بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى بامراة الفار هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •

**التفسرة** بالسين كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و انما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

**التفسير** هو تفعيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل ماخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيء في الزاء المعجمة من باب الميم • وعند اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس و خفاء فيوتى بما يزيله و يفسره و من امثلته ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا فقوله اذا مسه الخ مفسر للهلوع كما قال ابو العالية ومنها يسومونكم سوء العذاب يذبحون الآية فيذبحون و ما بعده تفسير للسوم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرظي لم يلد الخ تفسير للصمد و هو في القرآن كثير قال ابن جني و متى كانت الجملة تفسيرا لايحسن الوقف على ما قبلها دونها لانه تفسير الشيء لاحق به و متمم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و الفرق بينه و بين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح * و در مجمع الصنائع گويد تفسير آنست كه شاعر اولا چند صفت مجمل بر شمارد و ثانيا تفسير آن بيارد پس اگر در وقت تفسير آن الفاظ مجمل اعاده نمايد آنرا تفسير جلي نامند و اگر اعاده آنها نكند تفسير خفي خوانند مثال اول * رباعي *

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد * تا جهان بر پاي باشد شاه را اين يادگار

آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته * آنچه بندد پاي دشمن آنچه بكشايد حصار

مثال دوم * رباعي *

همين آرند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا * همي زايند همواره ز بهر بزم تو آسان

رطب نخل وعسل نحل و بريشم كرم مشك آهو * ودر دريا و زر خارا و شكر ناي گوهر كان

انتهى * اعلم ان الاصوليين و الفقهاء اختلفوا في التفسير و التاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى وقال الراغب التفسير اعم من التاويل و اكثر استعماله في الالفاظ و مفرداتها و اكثر استعمال التاويل في المعاني و الجمل و كثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية و التفسير يستعمل فيها و في غيرها و قال غيره التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا و التاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر من الادلة و قال الماتريدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح و الا فتفسير بالراي و هو المنهي و التاويل ترجيح احد المحتملات بدون القطع و الشهادة على الله وقال ابو طالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط بالطريق و الصيب بالمطر و التاويل تفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول و هو الرجوع بعاقبة الامر فالتاويل اخبار من حقيقة المراد و التفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد و الكاشف دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصدته رقبته و المرصاد مفعال منه و تاويله التحذير من التهاون بامر الله و الغفلة عن الاهبة و الاستعداد للعرض عليه وقواطع الازلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصبهاني في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن و بيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر و غيره و التاويل اكثره في الجمل و التفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة و السائبة و الوصيلة او في وجيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة و آتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لايمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيئ زيادة في الكفر و اما التاويل فانه يستعمل مرة عاما و مرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود البارئ تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة و الوجد و الوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع و السماع و الاستنباط في ما يتعلق بالتاويل و قال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا و في صحيح السنة معينا سمي تفسيرا لان معناه قد ظهر و وضح و ليس لاحد ان يتعرض له باجتهاد و لا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه و التاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي و الكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة * فائدة * قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى و هذا تفسير اعراب و الفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو و تفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان وتفسير در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلى كه حاصل شود از بستن و وا كشادن شرح و طريقش در لفظ متى در فصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد *

**الاستفسار** لغة طلب الفسر و عند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ و انما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة و الا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة اذ ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضدي في بيان الاعتراضات *

**الفطرة** بالكسر و سكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق و انكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار و انما يولد المولود على السلامة في الاغلب خلقا و طبعا و هيئة ليس فيها ايمان و لا كفر و لا انكار و لا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا و احتجوا بقوله في الحديث كما تنتج البهيمة الحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهوتهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى و لو فطروا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون و يستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر و ايمان و معرفة و انكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا و الله اعلم * و قال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجمعوا في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها انها دين الاسلام و قال قوم معنى الفطرة فيه البدأة التي ابدأهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقتهم عليه من انه ابدألهم الحيوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آبائهم و اعتقادهم و قال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرفة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و قال قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلاب آبائهم و قال قوم الفطرة ما يقلب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون و قال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاويل من جهـــة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري *

**الفطريات** هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالمعية الزمانية فلا ينافي التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شانها ان تصير قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتامل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طرفي القضية و المراد بالواسطة وسط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طرفي القضية اذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادى الاول و هي قريبـــة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات و الاوليات الا ان في الاوليات بلا واسطة و في الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و شرح المواقف و القطبي و حواشيهما *

**الفقرة** بالكسر و سكون القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر * و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قرينة ايضا مثلا قولك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقرة و قولك و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد *

**الفقير** فعيل من فقر مقدرا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة * و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره اعلم ان صفات الشيئ تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيئ كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية و هي كمالات للشيئ في عينه و مبادي اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الثاني الاضافات المحضة كالمبدئية و الخالقية فالغني المطلق و هو ما

يكون غنيا من كل وجه لا مايكون من وجه دون وجه هو ما لايتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته و في هيئات متمكنة في ذاته و في هيئات كمالية له في نفسه كمالا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرّ فيه ان علمه تعالى حضوري اشراقي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيئ من الثلثة و حاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة * و عند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمعدوم و الوحشة بالمعلوم - و قيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - و قيل الفقر عدم الاملاك و تخلية القلب مما خلت عنه اليد اي لا يطلبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - و قيل ليس الفقر عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي لا يسأل ولا يرد و لا يحبس قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطرار و قطيعتي و علامته الشكاية و الاختياري درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل ما دون الله * و في شرح الاداب الفقر غير التصوف فان نهاية الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطلق عندهم هو مشاهدة الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالٰهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيئ في لفظ الكمال ايضا و در مجمع السلوك گويد كه ابن جلا گفته كه حقيقت فقر آنست كه ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد معنى آنست و الله اعلم كه تا نباشد ترا ميل و طلب نباشد چون يافتى بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم يكسان باشد پس فقر عبارت از نيستي است * فائدة * فرق ميان فقر و زهد آنست كه اگر چند سر موي در ملك فقير باشد فقر او تمام نبود و اگر هيچ سبب بروي يافته نشود نظر وى بر حيله و قوت خود افتد و گمان برد كه بواسطهٔ حيله و قوت خود چيزى حاصل تواند كرد فقر وئ هم تمام نبود و اگر از وي ندا برآيد كه لا حول و لا قوة يعني چارهٔ ندارم چون بدين حد رسد فقر وى تمام بود بخلاف زهد كه اين مجرد ترك حظوظ و نصيب فاني است بر اميد يافت نعمت و حظوظ باقي و آنرا اهل معرفت بيع و شرا و سلم گويند انتهى كلامه * و در كشف اللغات ميگويد فقر نزد سالكان عبارت از فنا في الله است و آنچه فرموده اند كه الفقر سواد الوجه في الدارين عبارت از آنست كه سالك بالكليه فاني في الله ميشود

بحیثیتی که اورا در ظاهر و باطن دنیا و آخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقیقي گویند و ازین جهت فرموده اند ثم الفقیر فهو الله زیراکه این مقام اطلاق ذات حق است و اینجا غیر اعتباري و گنجایشي ندارد و این سواد الوجه سواد اعظم است زیراکه سواد اعظم آنست که هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمامهٔ موجودات مفصل است درین مرتبه بطریق اجمال است کالشجر فی النواة انتهی کلامه • و در لطائف اللغات میگوید فقر بطور صوفیه مترادف عشق است و فرق درمیان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلفوا في تفسیره فقیل الفقیر من له مال مادون النصاب اي غیر ما یبلغ نصابا اي قدر مائتي درهم او قیمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلیة سواء کان نامیا اولا و هو الصحیح فالصحة و الاکتساب لا یمنعان من دفع الصدقة الیه کما فی الاختیار و المسکین من لا شیئ له من المال وعنه اي عن ابیحنیفة رحمه الله تعالی ان الفقیر من یسأل و المسکین من لا یسأل وهو قول الشافعي رحمة الله علیه ایضا وفی الکافي ان الفقیر هو الذي لا یسأل لانه یجد ما یکفیه فی الحال و المسکین هو الذي یسال لانه لا یجد شیئا کذا روي عن ابیحنیفة رحمه الله ایضا وهو اصح و المذهب ان المسکین اسوء حالا من الفقیر و علیه عامة السلف - و قیل الفقیر الزمن المحتاج و المسکین الصحیح المحتاج کما فی الزاهدي - و قیل الفقیر من له ادنی شیئ و المسکین من لا شیئ له - و قیل الفقیر من کان له و لعیاله قوت یوم او قدر علی الکسب لهما و المسکین من لیس له شیئ و لم یقدر علی الکسب کما فی المضمرات - و قیل الفقیر و المسکین کلاهما بمعنی واحد کما فی النظم و فائدة الاختلاف تظهر فی الوقف و الوصیة هکذا یستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بیان مصرف الزکوة و منهما في باب الجزیة اختلف الفقهاء في حد الغني والفقیر و المتوسط في مسئلة اخذ الجزیة فقال عیسی بن ابان ان الفقیر هو الذي یعیش بکسب یده في کل یوم و المتوسط من یحتاج الی الکسب في بعض الاوقات و الغني من لا یحتاج الیه اصلا - و قیل الفقیر المحترف و المتوسط من له مال و یعمل بنفسه و الغني من له مال یعمل باعوانه - و قیل الفقیر من له اقل من مأیتی درهم و المتوسط من له الزائد علیه الی اربع مائة و الغني من له الزائد علیها - و قیل الفقیر المکتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قیل الفقیر من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد علیه الی عشرة آلاف و الغني من له الزائد علیها کما فی النظم و الصحیح في معرفة هؤلاء عرف کل بلد هو فیه نمن عده الناس فقیرا او متوسطا او غنیا في تلک البلدة فهو کذلک و هو المختار کما فی الاختیار و ههنا اقوال اخر ذکرت فی البرجندي •

**الفکر** بالکسر و سکون الکاف عند المتقدمین من المنطقیین یطلق علی ثلثة معان الاول حرکة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة اىّ حرکة کانت اى سواء کانت بطلب او بغیره و سواء کانت من المطالب او الیها فخرج بقید الحرکة الحدس لانه الانتقال من المبادي الی المطالب دفعة لا تدریجا

و المراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرفة و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني اي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاولى ان يزاد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كمـــا في المنام لا تسمى فكـــرا و لا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة فقيل الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة اللتي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه مّا مستغرقة فيها طالبة لمباديه المودية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية ويحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيئ تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل الراء المهملة من باب النون و يرادفه النظر في المشهور بناء على التلازم المذكور و قيل هوهاتان الحركتان والنظرهو ملاحظة المعقولات في ضمنهما وهذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اى الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غيـــر ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هي المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة اذ الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شيئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطلوب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهومه الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شيئ معين فلايجامع مجموع الحركتين ويجامع الاول و الثالث كما عرفت و لاينافي ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته ولا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا واعم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه * وعند المتاخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور وذكر السيد السند في حاشية العضدي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتاخرين انتهى و يرادف الفكرالنظر في القول المشهور وقيل الفكر هو الترتيب والنظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابوالفتح في حاشية الحاشية الجلالية ويجيئ توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا * فائدة * قالوا الفكرهوالذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقي الحيوانات لا مطلقا * فائدة * قالوا حركة النفس واقعة في مقولة الكيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات و هذا على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية * فائدة * الفكر يختلف في الكيف اي السرعة والبطوء وفي الكم اي القلة و الكثرة و الحدس يختلف ايضا في الكم وينتهي الى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية بيان ذلك ان اول مراتب الانسان في ادراك ما ليس له حاصلا من النظريات درجة التعلم وحينئذ لا فكر له بنفسه بل انما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم و في هذا خلاف السيد السند فان عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى الى ان يعلم بعض الاشياء بفكره بلا معونة معلم و يتدرج في ذلك اي يترقى درجة درجة في هذه المرتبة الى ان يصير الكل فكريا اي يصير كلما يمكن ان يحصل له من النظريات فكريا اي بحيث يقدر على تحصيله بفكره بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الاشياء بالحدس و يتكثر ذلك على التدريج الى ان يصير الاشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية و معناه انه لو لم يكن بعض الاشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الآن بالحدس فان قيل في تاخر هذه المرتبة نظر اذ لا يتوقف صيرورة الاشياء حدسيا على صيرورة الكل فكريا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكريا كون الكل حاصلا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت و لا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة الى الجميع الذي يحصل بحصول مبادي الجميع بالفعل و لا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهيولاني بل الاستعداد القريب و لو بالنسبة الى البعض و الخفاء في تاخر هذه المرتبة عنه و ان كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة الى القدس و هو التنزه هنا عن الرذائل الانسانية و التعلقات انتهى * قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا او حكيما الهيا فظهر ان الاختلاف في الكيف مختص بالفكر والاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع و شرح المطالع و حواشيه في تقسيم العلم الى الضروري و النظري قال الصوفية الفكر مختص الملائكة سوى اسرافيل و جبرئيل و عزرائيل و ميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم * اعلم ان الدقيقة الفكرية احد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها الا الله فان مفاتيح الغيب نوعان نوع حقي و نوع خلقي فالنوع الحقي هو حقيقة الاسماء و الصفات و النوع الخلقي هو معرفة تراكيب الجوهر الفرد من الذات اعني ذات الانسان المقابل بوجوهه وجود الرحمن و الفكر احد تلك الوجوه بلا ريب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه اين ذلك الغور الوضاح الذي يستدل به الى اخذ هذا المفتاح نتفكر في خلق السموات و الارض لا فيهما فاذا اخذ الانسان في الترقي الى صور الفكر و بلغ حد سماء هذا الامر انزل الصور الروحانية الى عالم الاحساس واستخرج الامور الكتمانية على غير قياس و عرج الى السموات وخاطب املاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان فنوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم الى ان بلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم وجال في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسه الا المطهرون و ذلك اسم ادغم بين الكاف و النون مسماه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وسلم المعراج الى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة واما النوع

الآخر فهو السحر الحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزوير هو معراج الخسران وصراط الشيطان الى مهدوي الخذلان كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فينقلب الفور نارا و القرار بوارا فان لخذ الله يده و اخرجه بلطفه بما ايده جاز منه الى المعراج الثاني فوجد الله تعالى عنده فعلم ماوى الحق ومآبه و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم الامر الالٰهي فوفاه حسابه و ان اهمل انهلک في ذلک الغار و ترک على ذلک الفرار و طفح نارة على ثياب طبائعه فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب بل كلما يلقيه اليه من معاني الجمال أو من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق • اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي الرشيد وتجلى عليه باسميه المبدي و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه الاسماء الحسنى وظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه وآله و سلم ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة مادامت بهذه الملائكة ملحوظة فاذا وصل الاجل المعلوم قبض الله ارواح هذه الملائكة ونقلهم الى عالم الغيب بذلک القبض فالتحق الامر بعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني امر الالفاظ الظاهرة فافهم كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات و لطائف اللغات گويد فكر در اصطلاح سالكان رفتن سالک است بسير كشفي از كثرات و تعينات كه بحقيقت باطل اند يعني عدم اند بسوي حق يعني بجانب وحدت وجود مطلق كه حق حقيقي است و اين رفتن عبارت از وصول سالک است بمقام فنا في الله و محو و متلاشي كشتن ذات كائنات دراشعهٔ نور وحدت ذات انتهى كالقطرة في اليم •

**الفور** بالفتح و سكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شيئ اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

**فصل السين المهملة** • **الفراسة** بالكسر لغة دانائي بنشان و نظر و تفرس دانستن بعلامت كذا في الصراح • و عند اهل السلوک اطلاع مكاشفة اليقين ومعاينة السر• و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطلع القلب الغيوب بنور اطلاع الله و ذلک نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوک • وفي بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعني زيركي و آن ناكاه رسيدن فهم امست بامر غير محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعدود في فروع الطبيعي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة وموضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما لا يخفى *

فارس العرب نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را برسم مترسلان بى خلط پارسي تركيب كرده تتمهٔ هر مقدمه كلامى بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است و در اعجاز خسروي مى فرمايد كه بسيار كوشيده آمده است كه نهايت مقدمات بى ترتيب تمام شود ممكن نشد مثالش اين رقعه بحضرت عاليهٔ كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازى عز الدولة و الدين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قريشي مبلغ خدمات وافرة و ادعيهٔ متواترة بالغا ما بلغ و تمني تقبيل ركاب دولت كان فوق البيان و الرقم و بفضل بارى عمت نعماؤه امور مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزة بضمان سلامت *

فصل الشين المعجمة * الفراش بالكسر و الراء المهملة فى اللغة جامهٔ خواب و زوجه را هم گويند بكنايت و بمعنى زوجيت هم آمده چنانكه گويند فراش الحرة يثبت بالنكاح كذا في كنز اللغات * و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد و هو قوي و ضعيف فالفراش القوي هو فراش المنكوحة و الضعيف هو فراش ام الولد بسبب ان ولدها و ان ثبت نسبه من المولى بلا دعوته لكنه ينتفي نسبه بمجرد نفي المولى بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي نسب ولدها من الزوج الا باللعان فالامة ليست بفراش لمولاها لعدم صدق حد الفراش عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة المولى فظهر ان ليس الفراش ثلثة حيث قالوا الفراش ثلثة قوي و هي المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان و متوسط و هو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة و ينتفي بمجرد النفي و ضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعـــوة و هو فراش الامة التي لم تثبت لها امومية الولد انتهى ما قالوا و عرف الفراش ايضا بكون المرأة بمقصودا من وطيها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصده الى ذلك او وضعا شرعيا كالمنكوحة و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التعـــريفان متقاربان هكذا يستفـــاد من فتح القدير ممـــا ذكره في باب الاستيلاد في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة الا ان يعترف به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من كتاب النكاح في مسئلة ان زوج ام ولده و هي حامل منه فالنكاح باطل *

فصل الضاد المعجمة * الفرض بالفتح و سكون الراء المهملة فى اللغة التقدير و القطع و في بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنى التجويز اي الحكم بالجواز و بهذا المعنى وقع الفرض في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه انتهى و بمعنى ملاحظة العقل و تصوره و التقدير المعتبر في تعريف المتصلة بهذا المعنى و كذا في قولهم الفرض هٰهنا بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير و هذا المعنى اعم مطلقـــا من المعنى الســـابق و هو التجويز العقلي اذ للعقل ان يفرض

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزى في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيئ بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلابد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي لتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو التعمل و اختراع ما ليس بموجود في الشيئ بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو و الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله * و الحنفية يفرقون بينهما بالقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب * و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب * و قيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * و قيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلثة انها تشتمل القطعي و الظني فلابد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي و استحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافر و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر و اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى * اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كافر دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافر دون الثاني و تارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت و انما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد و هو ما يمدح فاعله و يذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني و لا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل اللفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى و يجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • و هذا هو الفرض القطعي و الاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لزم بدليل قطعي و قد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر المتذكر له و الاول يسمى فرضا اعتقاديا و الثاني يسمى فرضا عمليا انتهى و في البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيته و العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • و قد يطلق الفرض على مايفوت الجواز بفواته و هو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي و يفوت الجواز بفواته كغسل الفم و الانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى و في جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بمحكم الكتاب و متواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي و يقال له الواجب و على ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر و النص و الخبر المشهور و يسمى بالظني و هو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني و ما هو دون الفرض و فوق السنة كالفاتحة في القرأة و يسمى بالواجب • و قيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه و فيه انه لا يشتمل بعضا من الظني و يدخل فيه بعض من المندوب و المباح على راى الا ترى الى قوله تعالى و افعلوا الخير و كلوا و اشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية و ان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى الاعم ايضا قال في التلويح و قد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى الاعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما و عملا كصلوة الفجر و على ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و على ظني هو دون الفرض في العمل و فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى و قال الچلبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه و فرضا عمليا ايضا و وجه التسمية بهما ظاهر اعلم انه يقال هذا فرض عين و ذلك فرض كفاية و يجيئ بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

**الفرائض** هي جمع فريضة و يطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية و قد سبق في المقدمة •

**اصحاب الفرائض** و اصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهام مقدرة في

الكتاب او السنة او الاجماع كذا في الشريفي و غيره •

**الافتراض** هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا و هو فرض ذات الموضوع شيئا معينا و حمل وصفي الموضوع و المحمول عليه ليحصل مفهوم العكس و انما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية و الحقيقية فالفرض هٰهنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق و حمل وصف الموضوع يكون بالايجاب و حمل وصف المحمول كما هو في الاصل ايجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تينك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الدوام في الخاصتين و الافتراض لا يجري الا في الموجبات و السوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية و حاشيته لمو"نا عبد الحكيم •

**الفيض** بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا و فيضوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي فالفياض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفياض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونهما سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولا الى المواهب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقية ثم يشتق منه الفياض فالنقل على الاول بغير واسطة و على الثاني بواسطة و الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض و لا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض و عوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا و لا يسمى ذلك الانسان فياضا و يطلق ايضا على دوام ذلك الفعل و اتصاله و الفياض في قولهم المبدأ الفياض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض و على المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا و هٰهنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيده التجلي الالٰهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف و انما يتعين و يتقيد بحسب المتجلي فان كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا فيفيد الوجود و ان كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات و يفيد صفة غير الوجود كصفة الحيٰوة و نحوها و الفيض الاقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها في الحضرة العلمية و الفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول و در كشف اللغات گويد فيض اقدس آنرا گويند كه منزه باشد از شوائب كثرت اسمائى و نقائص حقائق امكانى پس بدانكه فيض اقدس عبارت از تجلي حب ذاتي كه موجب است مر وجود اشيا را و استعدادات آنرا در حضرت

نامي پس در حضرت عيني وقيل فيض اقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض شئونات ذاتيه و اعيان ثابته گشتند و فيض مقدس عبارتست از تجليات اسمائى كه موجب است مر ظهور چيزيرا كه تقاضا كرده است استعدادات آنرا در خارج وجود وقيل فيض مقدس فيض حق تعالى كه واسطهٔ روح اعظم بود و بدين فيض وجود جميع ارواح و نفوس پيدا شد انتهى كلامه •

**المستفيض** هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة •

**المفاوضة** هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفاوضة بالتوصيف و شركة المفاوضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا و حرية و دينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيين ما ذونين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم النقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابى المكارم و يقابل المفاوضة العنان •

**المفوضة** هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الولي فوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى عليّ كذا في شرح المواقف •

**فصل العين • الفرع** بالفتح و سكون الراء لغة الغصن و شرعا هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل و يجيئ في فصل السين المهملة من باب القاف •

**التفريع** هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شافية • كما دمائكم تشفي من الكلب • فرع على وصفهم بشفاء احلامهم لسقام الجهل لشفاء دمائهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيئ في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

**فصل الغين • الاستفراغ** بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

الكلي قد يعنى به ما يكون من البدن كله فيكون الاستفراغ الجزئي ما يستفرغ من عضو مخصوص كالسعوطات و العطوسات المستفرغة من الرأس وحده و قد يعنى به ما يستفرغ الاخلاط كلها فيكون الاستفراغ الجزئي ما يستفرغ خلطا خاصا كما يكون بالاسهال و القيئ كذا في بحر الجواهر •

**المفرغ** بتشديد الراء عند النحاة هو المستثنى الواقع في كلام لم يذكر فيه المستثنى منه سواء كان ذلك الكلام موجبا نحو قرأت الا يوم كذا اى قرأت كل يوم الا يوم كذا او غير موجب نحو ما جاءني الا زيد اى ما جاءني احد الا زيد و يعرب على حسب العوامل سمي بذلك لانه فرّغ له العامل عن المستثنى منه فالمراد بالمفرغ المفرغ له كما يراد بالمشترك المشترك فيه فالمفرغ مما حذف فيه الجار و اوصل الضمير المجرور به و لك ان تجعل المفرغ وصفا للمستثنى بحال متعلقه فيكون العامل المفرغ فلا تحتاج الى هذا التكلف او ان تجعل المستثنى مفرغا عن اعرابه للعامل فيكون المستثنى مفرغا و العامل مفرغا له هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين في بحث الاستثناء •

**فصل القاف * الفتق** بفتح الفاء و التاء المثناة الفوقانية في اللغة هو تفرق اتصال الاجزاء وتباعدها • و عند الاطباء نزول بعض الامعاء خصوصا الاعور و يسمى بالفتق المعوي او الثرب و يسمى الثربي او الريح الغليظ و يسمى الريحي او مادة غليظة وسمنت الخصية لنزولها الى كيس الانثيين لاتساع المجاري الى المجريين الذين فوق الانثيين اولانشقاق الغشاء الصفاقي و يسمى قيلة و ادرة هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر • و في الموجز الفتق يكون اما لانشقاق الغشاء و نفوذ جسم فيه كان محتبسا داخله قبل الفتق او لاتساع المجريين الذين فوق الانثيين اما ثرب او حجاب و اما معاء خصوصا الاعور او لريح غليظة و يسمى ذلك قيلة او رطوبة مائية او دموية او غيرهما و يسمى ادرة و ربما لم ينزل الى الكيس بل احتبس في العانة فيسمى ذلك و كل ما ليس في الكيس بالاسم العام و هو الفتق و ما كان فوق السرة فهو اردى • و عند الصوفية ما يقابل الرتق در كشف اللغات ميگويد فتق نزد صوفيه مقابل رتق عبارت است از تفصيل مادهٔ مطلقا بصور مادهٔ نوعيه با ظهور آنچه بود در حضرت واحديت از شئون ذاتيه چون حقائق گويند بعد از تعين در خارج مجمل مفصل آمد پوشيده شد هويدا •

**الفرق** بالفتح و سكون الراء عند الاصوليين و اهل النظر هو ان يفرق المعترض بين الاصل و الفرع بابداء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس و يقابله الجمع و بالجملة فالفرق ان يبين المعترض في الاصل وصفا له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف و ادعاء ان العلة هي الوصف مع شيئ آخر و الفارق عندهم هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و يقابله المشترك وهو الوصف الذي يوجد فيهما ثم الفرق مقبول عند كثير من اهل النظر و الاكثرون على انه لا يقبل هكذا في التوضيح و التلويح و غيرهما و الفرق و التفرقة عند الصوفية قد سبق في لفظ الجمع في فصل العين المهملة من باب

الجيم • والمفروق عند الصرفيين قسم من اللفيف و هو ما كان لامه و فاؤه حرف علة كوحي • و عند اهل البيان يطلق على قسم من التشبيه •

**الفراق** بالكسر نزد صوفيه مقام غيبت را گويند كه از وحدت محجوب باشد كذا في بعض الرسائل و هذا هو الفرق كما لا يخفى • در كشف اللغات ميگويد فراق بالكسر از كسي جدا شدن و در اصطلاح متصوفه مراد از فراق آنست كه اگر يک لمحه عاشق از معشوق خود جدا شود آن فراق صد ساله باشد و نيز فراق غيبت را گويند از مقام وحدت اي بيرون آمدن سالک از وطن اصلي كه عالم بطون است بعالم ظهور همين فراق اوست و باز رفتن از عالم ظهور بعالم بطون وصال اوست و اين وصال بجز از مرگ صوري حاصل نشود •

**الفرقان** بالضم عند الصوفية هو عبارة عن حقيقة الاسماء و الصفات على اختلاف تنوعاتها فباعتباراتها يتميز كل اسم و صفة عن غيرهما فحصل الفرق في نفس الحق من حيث اسمائه و صفاته فان اسمه الرحيم غير اسمه الشديد واسمه المنعم غير اسمه المنتقم و صفة الرضى غير صفة الغضب و قد اشار اليه في الحديث النبوي عن الله تعالى انه يقول سبقت رحمتي على غضبي لان السابق افضل من المسبوق و كذلك في الاسماء المرتبية فالمرتبة الرحمانية اعلى من المرتبة الربية و المرتبة الالوهية اعلى من الجميع فتميزت الاسماء بعضها عن بعض فحصل الفرق فيها وكان الاعلى افضل ممن له الحكم عليه فاسمه الله افضل من اسمه الرحمٰن و اسمه الرحمٰن افضل من اسمه الرب واسمه الرب افضل من اسمه الملک و كذلک البواقي فان الافضلية ثابتة في اعيانها لا باعتبار ان في شيء منها نقصا و لا مفضولية بل لما تقتضيه اعيان الاسماء والصفات في افضليتها و لذا حكمت بعضها على بعض فقيل اعوذ بعفوك من عقوبتک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک لا احصي ثناء عليک فاعاذ المعافاة من العقوبة لكون فعل العفو افضل من فعل العقوبة و اعاذ الرضى من الغضب لان الرضى افضل من الغضب و اعاذ بذاته من ذاته فكما ان الفرق حاصل في الافعال فكذلک في الصفات و كذلک في نفس واحدية الذات التي لا فرق فيها لكن من غرائب شئون الذات جمع النقيضين في المحال والواجب فكلما يستحيل في العقل و لا يسوغ في العبارة و النقل فذلک تشهده من الاحكام الواجبة في الذات فانه تعالى يجمع جميع النقائض و الاضداد بالشان الذاتي وهويته عبارة عن ذلک كذا في الانسان الكامل • و در لطائف اللغات مي آرد كه فرقان نزد صوفيه عبارتست از علم تفصيل الٰهي كه فارقست ميان حق و باطل و قرآن مقابل اوست و عبارتست از علم اجمال الٰهي كه جامع است جميع حقائق را •

**الافتراق** هو عند المتكلمين قسم من الكون و يجيء في فصل النون من باب الكاف •

**التفريق** هو عند المحاسبين نقص عدد من عدد ليس باقل منه و في القيد الاخير اشارة الى ان العددين لابد ان يكونا غير متساويين و ما بقي بعد النقص يسمى حاصل التفريق • و عند اهل البديع هو ان يدخل شيئان في معنى و يفرق بين جهتي الادخال و جعل منه الطيبي قوله تعالى الله يتوفى

الانفس حين موتها الآية جمع النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك والارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن و هكذا في الكتب الفارسية •

**المفارقة** هي قد تطلق على زوال الصفة مع بقاء الذات كزوال الكهولة فانها تزول مع بقاء صاحبه • وقد تطلق على زوال الصفة مع زوال الذات ايضا كزوال الشيب فانه لا يزول ما لم يمت صاحبه و المراد بالذات الشيء الذي عرض له تلك الصفة كذا في بديع الميزان في بحث العرض اللازم و المفارق • و قد تطلق عند الاصوليين على المعارضة في الاصل و اليه ذهب جمهور الاصوليين وفخر الاسلام لان المقصود منهما واحد و هو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وقال بعضهم ان صرّح السائل في المعارضة في الاصل بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه و بين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا و هو مفقود في الفرع فهي مفارقة و ان لم يصرّح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه فهي ليست بمفارقة ولذا قبلوا هذه المعارضة لكونها راجعة الى الممانعة و لم يقبلوا المفارقة كذا ذكر في چلپي التلويح ناقلا عن الكشف •

**المفارق** بكسر الراء هو عند المنطقيين هو العرض الغير اللازم • و عند الحكماء و المتكلمين هو الممكن الذي لا يكون متحيزا و لا حالا في المتحيز ويسمى بالمجرد ايضا وقد سبق وقد يراد به الاعم الشامل للواجب و الممكن كما يجيء في لفظ الوحدة • **التقسيم** * قالوا الجواهر المفارقة اي الغائبة عن الحس اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة لها او لا تكون مؤثرة ولا مدبرة والاول اي الجواهر المجردة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية عند الحكماء و الملاء الاعلى في عرف حملة الشرع و الثاني اي الجواهر المجردة المدبرة للاجسام العلوية اي الفلكية و هي النفوس الفلكية عند الحكماء و الملائكة السماوية عند اهل الشرع و الملائكة السفلية تدبر عالم العناصر و هي اما ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية و انواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض و اليه اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه و السلام وقال جاءني ملك البحار و ملك الجبال و ملك الامطار و ملك الارزاق و اما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية و تسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة و الثالث اي الجواهر المجردة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام و لا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات و هم الملائكة الكروبيون بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون وهم الملائكة المهيمنون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلا لا لتدبير الاجسام و لا لتاثير فيها والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد الخير و الشر وهم الجن والظاهر من كلام الحكماء ان الجن و الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية الشريرة فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها

و تعاونها على افعال الشر فذلك هو الشيطـــان و ان كانت خيرة كان الامر بالعكس و هي الجن و اكثر المتكلمين لمـــا انكروا الجـــواهر المجردة قالوا الملائكـــة و الجن و الشياطين اجسام لطيفـــة قادرة على التشكل باشكال مختلـــفة و اوائل المعتـــزلة انكروها لانهـــا ان كانت لطـــيفة وجب ان لا تكون قوية على شيئ من الافعال و ان يفسد تركيبها بادنى سبب و ان كانت كثيفـــة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان تكون بحضرتنا جبال لا نراها واجيب بانه لما لا يجوز ان تكون لطيفـــة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام و لئن سلم انها كثيفة لكن لانسلم انها يجب ان نراها لان روية الكثيف عند الحضور غير واجب كيف و قد يفيض عليهـــا القادر المختار مع لطافتها و رقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام و لا بالجثة الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد و الحجر و نرى بعضهم يفتل الحديد و يكسر الحجر ويصدر عنه ما لا يمكن ان يستند الى غلظ القوام و نرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام و الجثة كما في الاسد مع الحمار ثم ان القائلين بانها اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تلج في بواطن الحيوانات و تنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستشف بعد اتفاقهم على انها من اصناف المكلفين مثل الانسان اختلفوا في اختلافها بالنوع و نقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة و الجن والشياطين يتحدون في النوع و يختلفون بافعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخيـــر فهم الملائكة و اما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشيطان و اما الذين يفعلون تارة الخير و تارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن واكثر ما ذكرنا هو المستفاد من شرح الطوالع و بعضه من شرح المواقف * **فائدة** * في تهذيب الكلام و لا يمنع ظهور الكل اى جميع المجردات على بعض الابصار في بعض الاحوال *

**تفرق الاتصال** هو قسم من المرض كما يجيئ في فصل الضاد المعجمة من باب الميم *

**الفسق** بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة عدم اطاعة امر الله تعالى فيشتمل الكافر و المسلم العاصي و في الشرع ارتكاب المسلم كبيرة او صغيرة مع الاصرار عليها فالمسلم المرتكب للكبيرة او المصر على الصغيـــرة يسمى فاسقا فبقيد المسلم خرج الكافر و بالقيدين الاخيرين خرج العدل هكذا ايستفـــاد من العضدي و جامع الرموز *

**الفسوق** بالضم لغة الخروج من الاستقـــامة و شرعا الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وينبغي ان يراد بلا تاويل و الا فيشكل بالباغي كذا في جامع الرموز في بيان صلوة الجماعة و فيه في كتاب الحج الفسوق لغة الخروج و شريعة الخروج عن حدود الشريعة وقيل التساب و التنابز بالالقاب كما في الكرماني *

**الفواق** بالضم وتخفيف الواو هو حركة فم المعدة لدفع ما يوذيه و هذه الحركة مركبة من تشنج انقباضي للهرب من الموذي و تمدد انبساطي لدفع ذلك الموذي سميت به لان فم المعدة يفوق الى فوق فمها هكذا في بحر الجواهر و غيره من كتب الطب *

**التفويق** هو ماخوذ من قولهم برد مفوق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلائمة و جمل مستوية المقادير او متقاربة المقادير فمن المستوية المقادير قول من يصف سحابا * شعر *

تسربل وشيا من خزوز تطرزت * مطارفها طرزا من البرق كالتبر

فوشي بلا رقم و نقش بلا يد * و دمع بلا عين وضحك بلا ثغر

تسربل اى لبس السربال و الوشي ثوب منقوش و الخزوز جمع خز و تطرزت اي اتخذت الطراز و المطارف جمع مطروف وهو رداء من خز مربع له اعلام و الطرز جمع طراز وهو علم الثوب و من المتقاربة المقادير قول الشاعر

* شعر * احل و امرر و ضر و انفع و لن و اخشن ورش و ابر و انتدب للمعاني

اي كن حلوا للاولياء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعا للموافق لينا لمن يلاين خشنا لمن يخاشن ورش اي اصلح حال من يختل حاله و ابر اي افسد حال المفسدين و انتدب اي اجب للمعاني و اجمعها و هذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه جمعا بين الامور المتناسبة و الثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول لكن صاحب الاتقان اعتبره صنعة على حدة و قال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى من المدح و الوصف و غير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تساوى الجمل في الزنة و تكون في الجمل الطويلة و المتوسطة و القصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقني فهو يهدين و الذي هو يطعمني و يسقين و اذا مرضت فهو يشفين و من المتوسطة قوله تعالى يولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي قال ابن ابى الاصبع و لم يات المركب من القصيرة في القرآن *

**فصل الكاف * الفذلكة** هي في كلام العلماء يراد بها اجمال ما فصل اولا كذ ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و يقال ايضا ان الفذلكة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام و التفريع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على قوله و هو فذلكة التقرير الخ يعني ان فذلكة الحساب كما تتفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء متفرع على قوله تعالى و الحرمات قصاص نتيجة له و ليس معناه انه اجمال لما تقدم اذ لا تفصيل فيما تقدم انتهى و فذلكة الحساب هى مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا و من فذلكة الحساب قوله تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم نص عليه في البيضاوي و حاشيته لمولانا عصام الدين فالفذلكة ماخوذة من قولهم فذلك كذا كالبسملة و الحمدلة و الله اعلم *

**الفلك** بفتح الفاء و اللام واحد و جمعه الافلاك المسماة بالآباء ايضا عند الحكماء كما تسمى العناصر بالامهات عندهم كما وقع في العلمي في فصل المعادن و هو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائما • و قد يطلق الفلك على منطقة تلك الكرة مجازا و قد يطلق على ما هو في حكم المنطقة كالفلك الحامل لمركز الحامل فبقولهم بالذات خرجت حركة كرة النار الحاصلة بتبعية فلك القمر فانها حركة عرضية لا ذاتية و انت تعلم ان حركة كرة النار ليست مما اجمع عليه و اذا احترز عنها ينبغي ان يحترز بقيد آخر عن كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هي مستندة الى الارض و ايضا ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة في مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ساكن في الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلك الثامن و ممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلك الاعظم و يشكل ايضا بالمتممات فانها لا تسمى افلاكا عند الاكثرين و اعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة الثخن و بعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل و يرد على الاول التداوير فانها ليست متشابهة الثخن مع انها تسمى افلاكا و على الثاني انه لم ينقل عن احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضيـــة مع ان حركة الكل ذاتية و الحق ان يقال ان الفلك كرة مستقلة لا تقـبل الخرق و الانارة فيخرج المتممـــات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التداوير و قولهم دائما احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقسر فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر في موضعه و ما ذكره بعضهم من ان الفلك جسم كري لا يقبل الخرق و الانارة شامل للمتممات ايضا و كذا ما وقع في التذكرة من ان الفلك جسم كري يحيطه سطحان متوازيان و ربما لا يعتبر السطح المقعر كما في التداوير شامل لها اذ يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتممات ايضا و بالجملة لا فرق بين المتمم و التدوير فاطلاق الفلك على احدهما دون الآخر تحكم و يمكن ان يقال ان كل واحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح و لا شك انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج و غير ما تعلقت بالممثل و لم يتعـــلق بالمتمم نفس على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل و المتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلك عليه و من لم يشترط في الفلك تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلك على المتمم و اما ما قال شارح التذكرة من ان الاكثرين لا يسمون المتممات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الچغميني و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميبذية الفلك جرم كري الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون و الفساد و على راى الاسلاميين عبارة عن جرم كري الشكل يحيط بالعناصر انتهى اعلم ان الافلاك على نوعين كلية و جزئية فالكلية هي التي ليست اجزاء لافلاك أخر و الجزئية ما كانت اجزاء

لافلاك آخر كالحوامل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كافلاك السيارات * فائدة * اطلق الفلك على المنطقة من قبيل تسمية الحال باسم المحل و خصوا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار التحرك المعتبر في مفهوم الفلك تشبيها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الافلاك بمناطق تلك الافلاك اذ هي كافية لايراد البراهين سموها افلاكا لقيامها مقامها يؤيده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطارد حول مركز المدير فلكا مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين * فائدة * قال الحكماء الفلك جسم كري بسيط لا يقبل الخرق و الالتيام و لا الكون و الفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم و ليس برطب و لا يابس و الا لقبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق و الالتيام هذا خلف و لا حار و لا بارد و الا لكان خفيفا او ثقيلا فيكون فيه ميل صاعد او هابط هذا خلف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الافلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و فلك البروج و الافلاك السبعة للسيارات و الافلاك الجزئية ستة عشر ستة منها تداوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخران يسميان بالجوزهر و المائل * فالفلك الاعظم جسم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحيه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحيه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا فلك الافلاك و فلك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماء السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلي البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزه مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطبا العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية سريعة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الافلاك و ما فيها فان نفسه المحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه فهي المحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض * و فلك البروج جسم كري مركزه مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب

فلك زحل و محدبهما يماس مقعر الفلك الاعظم و يسمى بفلك الثوابت ايضا لان جميع الثوابت مركوزة فيه و بسماء الروية و اقليم الروية لكثرة الكواكب المرئية فيه كما في شرح بيست باب في الباب الرابع عشر و الفلك المكوكب و الفلك المصور كما في شرح التذكرة و يسمى في لسان الشرع بالكرسي و هو كرة واحدة على الاصح اذ لا حاجة في الثوابت الى اكثر من كرة واحدة و ان جاز كونها على كرات متعددة و لذا ذهب البعض الى ان لكل من الثوابت فلكا خاصا و ذلك بان تكون تلك الافلاك فوق فلك زحل محيط بعضها ببعض متوافقة المراكز متسامتة الاقطاب متطابقة المناطق متوافقة الحركات قدرا وجهة لو يكون بعضها فوقه و بعضها بين الافلاك العلوية او تحت فلك القمر و قيل ان لكل منها تداوير و حركات الجميع متوافقة القدر والجهة مناطقها في سطوح مدارات عرضية ويكون لفلك الثوابت حركة خاصة زائدة على حركات التداوير و لذلك لا يقع الرجوع و يقع البطوء في المنصف الذي يكون جهة حركته مخالفة لجهة حركة فلك الثوابت و على هذا يحتمل ان يكون اختلاف مقادير حركات الثوابت على ما وجد بالارصاد المختلفة من هذه الجهة حتى لم يدركها اكثر المتقدمين و اعتقدوا الافلاك ثمانية و اسندوا الحركة اليومية لكرة الثوابت و ابرخس بالغ في الرصد فاطلع على ان لها حركة ما لكنه لم يدرك مقدارها و بين صاحب المجسطي انها تتحرك في كل مائة سنة شمسية درجة واحدة فتتم دورته في ست و ثلثين الف سنة و المتاخرون اختلفوا في ذلك فاكثرهم على انها تقطع في ست و ستين سنة شمسية و قيل قمرية و قيل في سبعين سنة وحركة فلك الثوابت غربية على منطقته يسمى فلك البروج ايضا تسمية للمحال باسم الحال وتسمى منطقة البروج و منطقة اوساط البروج لمرورها هناك و على قطبين غير قطبي العالم يسميان بقطبي البروج و يلزم من اختلاف الاقطاب مع اتحاد المركزين ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار على نقطتين متقابلتين اذا توهم منطقة البروج في سطح الفلك الاعلى و اما افلاك السبع السيارة و يسمى كل منها كرة الكوكب و الفلك الكلي له ففلك زحل جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مقعرهما يماس محدب فلك المشتري و محدبهما يماس مقعر فلك البروج و هكذا الى فلك القمر بل الى الارض يعني ان مقعر فلك المشتري يماس محدب فلك المريخ و مقعر فلك المريخ يماس محدب فلك الشمس و مقعر فلك الشمس يماس محدب فلك الزهرة و مقعر فلك الزهرة يماس محدب فلك عطارد و مقعر فلك عطارد يماس محدب فلك الجوزهر و مقعر فلك الجوزهر يماس محدب المائل و مقعر المائل يماس محدب كرة النار ومقعر كرة النار يماس محدب كرة الهواء و مقعر كرة الهواء يماس مجموع كرة الماء و الارض و مقعر بعض كرة الماء يماس بعض سطح الارض و اما الافلاك الجزئية فنقول فلك الشمس جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباها في سطح منطقة البروج و قطبيه ولذا سمي بالفلك الممثل ايضا و في داخل هذا الفلك بين سطحيه المتوازيين و في جوفه فلك اخر جزئي يسمى بالخارج المركز و بفلك الاوج ايضا و هو جرم كري شامل للارض يحيط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس لمحدب سطحي الفلك الاول المسمى بالممثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما و تسمى هذه النقطة بالاوج و مقعر سطحيه يماس مقعر سطحي الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج و تسمى بالحضيض فبالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيتين مطوحا بل مختلفتي الثخن احديهما حاوية للخارج المركز و الاخرى محوية له و الحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا الثخن غاظا و رقة فرقة الحاوية منهما مما يلي الاوج و غلظها مما يلي الحضيض و رقة المحوية مما يلي الحضيض و غلظها مما يلي الاوج و تسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما اذ بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كري مصمت مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحها سطحيه و اما افلاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير و هو مصمت اذ لا حاجة الى مقعره و مركوز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحي الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها و كل من هذه الكواكب جرم كري مصمت في جرم فلك التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما و اما فلكا عطارد و القمر فيشتركان في ان كلواحد منهما مشتمل على ثلثة افلاك شاملة للارض و على فلك تدوير الا ان بينهما فرقا و هو ان فلك عطارد مشتمل على فلك هو الممثل و على فلكين خارجي المركز احدهما و هو الحاوي للخارج الآخر لكون الآخر في ثخنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر و هو فيما بين سطحي الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الاوج و مقعره يماس مقعر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهي الحضيض و الثاني وهو المحوي و الحامل للتدوير وهو في داخل ثخن المدير على الرسم المذكور اي كدخول الخارج الاول في الممثل و فلك التدوير في ثخن الحامل والكوكب في التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلك عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان احدهما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل والمدير و يسمى الاوج الممثلي و اوج المدير و الثاني وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الاوج المديري و اوج الحامل و كذا يلزم ان يكون له حضيضان احدهما الحضيض الممثلي وحضيض المدير و ثانيهما الحضيض المديري و حضيض الحامل و اربع متممات اثنان للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير و اما فلك القمر فيشتمل على فلكين كلواحد منهما جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلك خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلثة شاملة للارض و احد الفلكين الاولين الموافقي المركز و هو الذي يحيط بالثاني يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر و الثاني و هو المحاط بالاول يسمى بالمائل لكون منطقته مائلة عن سطح منطقة البروج و هو في جوف الجوزهر لا في ثخنه و الحامل في ثخن المائل على الرسم المذكور و التدوير في الحامل و القمر في التدوير على الرسم *

**فصل اللام * الفصل** بالفتح وسكون الصاد المهملة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل فصلت اى فرقت و قطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض شروح هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكـــلام اما مرفوعا على الخبرية او الابتداء وقد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب و الضابطة انه اذا كانت بعده في يقرأ منونا و لا يصح الوقف عليه حينئـــذ و اذا لم يكن بعده في فالسكون و منها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجيئ في فصل الفاء من باب الواو و منها الزحاف الواقع في العروض وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة * و در منتخب گويد فصل اسم تغييريست كه در قافيهٔ بيت واقع شود و آن اسقاط يک حرف متحرک يا زيادة است و مانند آن ميان بيت جائز نيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ و الخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من النحاة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم وقد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و منها مقابل الوصل قال اهل المعاني الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اي ترك عطف بعض الجمل على بعض و من شانه العطف اذ لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و انما اختاروا الجملة على الكلام ليشتمل ما له محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لاتتناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخريان فيعطف في كل اثنتين اولا و يعطف الاخريان على الاوليين لان مجموع الاخريين يناسب مجموع الاوليين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لتناسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما و على هذا القياس في الفصل فالفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص و المراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول * و من الفصل القطع و الاستيناف و منها زمان من ازمنة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع وخريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء غيرها عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التاثير في الابدان بالتسخين و التبريد و التجفيف و الترطيب و الاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد و لا الى ما يروح به لدفع الحر و يكون فيه ابتداء نشو النبات و الخريف زمان تغير الاوراق و درك الثمار و الصيف جميع الازمنة الحارة و الشتاء جميع الازمنة الباردة و الفصول عند المنجمين عبارة عن ازمنة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع و من السرطان الى الميزان هو الصيف و من الميزان الى الجدي هو الخريف و من الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانونچة في فصل الاسباب الضرورية و انما قيد البلاد بالمائلة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاستواء ثمانية فصول ربيعان و خريفان و صيفان و شتاءان فمن الحمل الى وسط الثور صيف و منه الى اول السرطان خريف و منه الى وسط الاسد شتاء و منه الى اول الميزان ربيع و منه الى وسط العقرب صيف و منه الى اول الجدي خريف و منه الى وسط الدلو شتاء و منه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر و نصف هكذا في كتب علم الهيئة و منها ما هو مصطلح المنطقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شيء عن شيء ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصيا او كليا و قد يميز الشيء عن غيره في وقت و يميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد و عمرو بالقيام و القعود في وقتين و قد يميز الشيء في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان و هو الكلي الذي يتميز به الشيء في ذاته بيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اي تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كلواحد منها في الوجود و غير محصلة اي لاتطابق تمام ماهية بشيء من تلك الاشياء فاذا اقترن بها الفصل افرزها اي ميّزها و عيّنها و قوّمها نوعا اي حصّلها و كمّلها و جعلها مطابقة لماهية نوعية و بعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من اللوازم الخارجية و يعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة و كذا مبدأ الجنس اعني المادة صالح لان يكون انواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصّل نوعا معينا و استعد للزوم ما يلزمه و لحوق ما يلحقه فان النفس الناطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصار الحيوان ناطقا استعد لقبول آثار الانسانية و خواصها و لو لا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها و عرف الفصل الشيخ بانه الكلي الذي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اي شيء هو في ذاته او اي حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس و الحساس عن الاول فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية او اخص منها والقيد الاخير و هو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشيء في جوهره بل في عرضه فالطالب باي شيء ان طلب الذاتي المميز عن مشاركاته فالمقول في جوابه الفصل و ان طلب العرضي المميز فالخاصة و بالقيد الاول يعني قولنا

في جواب اي شيئ يخرج الجنس و النوع و العرض العام لان الجنس و النوع يقالان في جواب ما هو و العرض العام لا يقال في الجواب اصلا وفيه بحث لانه ان اعتبر التمييز عن جميع الاغيار يخرج عن التعريف الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس ايضا مميز للشيئ من البعض فيدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب اي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو و حينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب اي وهم مصرحون بخلافه و لا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شيئ اصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية * التقسيم * الفصل اما قريب او بعيد فقيل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان و البعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي وقيل القريب ما يميز الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود و البعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعني ان الفصل ان ميز الماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا و مميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا و ان ميزها عن مشاركاتها في الجنس البعيد كان بعيدا على مرتبته و اما المميز عن المشاركات في الوجود فان ميزها عن جميعها فهو قريب و الا فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات و قلته و قد يقال المميز في الوجود انما هو في الماهية المركبة من امرين متساويين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد و قيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متساويين فانه ربما يستدل على بطلانه و تفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه و شرح الشمسية و حواشيه •

**فصل الخطاب** عند بعض علماء البيان عبارة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله و يجيئ في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و در منتخب ميگويد فصل الخطاب كلامي كه فصيح و روشن باشد و فرق كننده بود ميان حق و باطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البينة على المدعي و اليمين على من انكر •

**الفصل المشترك** هو عند الرياضيين الحد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب الحاء المهملتين •

**الفاصلة** هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاصلة صغرى وهي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو جعلن بالتنوين و منها ما يسمى فاصلة كبرى و هي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتنوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض و التنوين عندهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي مي آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است و بعضي گويند نه بلكه

مفروق مركب است از سبب ثقيل و خفيف و كبرى از سبب ثقيل و وتد مجموع و ابراهيم بن عبد الرحيم عروض كلمة چهار حرفي را فاصله ميگويد بصاد بي نقطه و كلمة پنج حرفي را فاصله ميگويد بضاد با نقطه بجهت آنكه بيك حرف زيادة است از فاصله و فضل در لغت افزون آمدن بود و ابن خباز ميگويد كه بعضي هردو را فاضله گويند بضاد با نقطه و اول را بصغرى و دوم را بكبرى قيد كنند چنانكه فاصله را بصاد بي نقطه قيد كنند بصغرى و كبرى و منها ما عرفت في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم من ان الاجزاء تسمى فواصل و اركانا و منها كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع و قال الداني كلمة آخر الجملة قال الجعبري و هو خلاف المصطلح و لا دليل له في تمثيل سيبويه بيوم يات و ما كنا نبغ وليسا راس آية لان مراده الفواصل اللغوية لا الصناعية و قال القاضي ابوبكر الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع يقع بها افهام المعاني وفرق الداني بين الفواصل ورؤس الآي فقال الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده و الكلام المنفصل قد يكون راس آية و قد يكون غيره وكذلك الفواصل تكون رؤس آي و غيرها وكل راس آية فاصلة ولا عكس اى ليس كل فاصلة راس آية قال ولاجل كون معنى الفاصلة هذا ذكر سيبويه في تمثيل القوافي يوم يات و ما كنا نبغ وليسا راس آية باجماع مع اذا يسر و هو راس آية باتفاق و قال الجعبري لمعرفة الفواصل طريقان توقيفي و قياسي اما التوقيفي فما ثبت انه صلى الله عليه و سلم وقف عليه دائما تحققنا انه فاصلة و ما وصله دائما تحققنا انه ليس بفاصلة و ما وقف عليه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان يكون لتعريف الفاصلة او لتعريف الوقف التام او للاستراحة و الوصل ان يكون غير فاصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعريفها و اما القياسي فهو ما الحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص لمناسب ولا محذور في ذلك لانه لا زيادة فيه ولا نقصان وانما غايته انه محل فصل او وصل و الوقف على كل كلمة جائز و وصل القرآن كله جائز فاحتاج القياسي الى طريق تعرفه فنقول فاصلة الآية كقرينة السجع في النثر و قافية البيت في الشعر و ما يذكر من عيوب القافية من اختلاف الحد و الاشباع و التوجيه فليس بعيب في الفاصلة وجاز الانتقال في الفاصلة و القرينة و قافية الارجوزة من نوع الى نوع آخر بخلاف قافية القصيدة و من ثم ترى يرجعون مع عليم و الميعاد مع الثواب و الطارق مع الثاقب و قال غيره تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها و هي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام و تسمى فواصل لانه ينفصل عنده الكلامان ولا يجوز تسميتها قوافي اجماعا و في تسميتها بالسجع اختلاف سبق في لفظ السجع قال ابن ابى الاصبع لا تخرج فواصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمكين و التصدير و التوشيح و الايغال و تفصيل كل في موضعه هكذا في الاتقان ٭

**التفصيل** هو مقابل الاجمال كما مرو تفصيل المفصل و تفصيل المركب قد سبقا في لفظ المغالطة و المفصل يطلق ايضا على نوع من السور القرآنية و قد سبق ايضا في فصل الزاء من باب الصاد المهملة ٭

**الانفصال** هو ضد الاتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو و الحكماء يطلقونه ايضا على كون

الشيئ بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم بفصله عن المتصل ويطلق المنفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة ويطلق المنفصل ايضا على قسم من الضمير عند النحاة مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على مابقي بعد استثناء الخط الاقصر من خطي ذي الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كلواحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول و القصر فاذا استثنى الاقصر من الاطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باسم متصله اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو المنفصل الاول وانكان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة و جذر ثمانية ذو الاسمين الاول و ثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول و جذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني فجــذر ثمانية و اربعين الا ستة منفصــل ثان هكـــذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر المقالة العاشرة •

**مفصول النتايج** عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيئ •

**الفضلة** بالضم و سكون الضاد المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال و المفعول و نحوهما مما ليس بجملة مستقلة و لا ركن كلام و هذا هو المتعارف فيما بينهم و قد يطلق على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه هكذا في اچلپي و الاطول في بحث الاطناب في تعريف التتميم و المراد بالفضلة في تعريف الجملة المفسرة هو الثاني و بعض النحاة يطلقها على النصب و قد سبق في لفظ الاعراب •

**الفضولي** لغة المنسوب الى فضول بالضم و هو في الاصل جمع فضل بمعنى الزيادة غلب على ما لا خير فيه و يستعمل بما لا يعنيه و لذا لم يرد الى الواحد عند النسبة و شرعا من ليس بوكيل كما قال المطرزي وفيه ان هذا التعريف يصدق على الولي و الاصيل كذا في جامع الرموز في بيان حكم نكاح الفضولي •

**الفضول** نزد صوفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاى مهمله •

**فصل الدور** عند المنجمين قد مر في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة •

**الافضل** نزد اهل عروض اسم بحريست و وزن سالم تام آن بحر متفاعلن هشت بار و وزن مجزو آن متفاعلن شش بار كذا في جامع الصنائع •

**الفاضلة** هي الفاصلة عند البعض و قد عرفت •

**تفضيل النسبة** عند المحاسبين يذكر في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**الفعل** بكسر الفاء و سكون العين هو عند النحاة قسم من الكلمة و هو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة وقد سبق توضيحه في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين اعلم ان الفعل مشتمل على ثلثة معان يدل عليها مفصّلة احدها الحدث الذي هو المعنى المصدري و ثانيها الزمان و ثالثها النسبة التي فاعل ما فالمادة موضوعة بالوضع الشخصي للحدث والهيئة اي الحركات مع التركيب و الحروف الزائدة

موضوعة بالوضع النوعي للنسبة ذلك الحدث و زمانه نهو كراحى الحجارة الا ان اجزاؤه لما لم تكن مترتبة في السمع لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان هٰهنا معنى رابعا عقل عنه الجمهور و هو تقييد الحدث بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه الفعل اللغوي و هو المصدر و فيه نظر لان ماتضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسرها و انما هو اسم بمعنى الشان فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسرها و قد يقال الفعل بكسر الفاء يطلق على المصدر و على الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن و القبح كذا ذكر الهداد في حاشية الكافية و ينقسم الفعل الى متصرف و هو الذي يجيئ منه ماض و مضارع و امر و نهي الى غير ذلك كاسم الفاعل و اسم المفعول و غير متصرف و يسمى جامدا ايضا و هو الذي لا يجيئ منه ذلك كليس و عسى و نعم كذا في غاية التحقيق و غيره في بحث افعال المقاربة و الى متعد و غير متعد و قد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة و يطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق و عند المتكلمين صرف الممكن من الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان و هكذا عند الحكماء و يقابله القوة كما يجيئ و بعبارة اخرى هو كون الشيئ من شانه ان يكون و هو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او المستقبل او الحال و قد سبق في لفظ المطلقة و يؤيده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي او الحاضر او المستقبل و يطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التاثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ السخونة لانه يبقى بعد التسخين و يقابله الانفعال و هو التاثر كالمتسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة من التاثر التسخني الذي هو من مقولة الانفعال فهو غير السخونة لبقائها بعده و غير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخن فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف و اعلم انه لما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل و ان ينفعل دون الفعل و الانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتاثير و التاثر بخلاف ان يفعل و ان ينفعل فانهما لا يستعملان الا في التاثير و التاثر هكذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم ●

**شبه الفعل** و يسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل و يكون فيه حروفه اي حروف الفعل كاسم الفاعل و اسم المفعول و اسم التفضيل و الصفة المشبهة و المصدر و يقابله معنى الفعل و هو ما يستنبط منه معنى الفعل و لا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف و ان كان جارا و مجرورا و كحروف التنبيه و الاشارة و كحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو و كحروف التمني و الترجي و كحروف التشبيه و كمعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا اي زيد شابه

عمروا مقبلا و كالمنصوب و كاسم الفعل وقيل لاحروف الاستفهام و النفي و ان من الحروف المشبهة بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب و الموشح شرح الكافية و حواشيهما في بحث الحال و في الفوائد الضيائية ادخل الظرف المستقر في الفعل او شبهه حيث قال ما حاصله ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله و هو من تركيبه كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و الظرف ان كان مقدرا باسم الفاعل و معنى الفعل هو المستنبط من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة و التنبيه و كالنداء و الترجي و التمني و التشبيه و لا يخفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل و لا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفهما ما قيل اولا كذا قيل وقد يراد بمعنى الفعل ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

**الانفعال** عند الحكماء هو التاثر وقد عرفت قبيل هذا و الانفعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة الراسخة كصفرة الذهب و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجل سميت تلك الكيفيات بها لوجهين الاول انها محسوسة و الاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال و متبوعه و الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها و ان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم لما سموا تلك الكيفيات بذلك الاسم سموا مقابلها بالانفعاليات تمييزا لها عن اختها و تنبيها على قصور فيه و الكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل محلها فاعلا امثلها فيما يجاوره كالنار فانها تسخن ما جاورها و الكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها منفعلا و الحرارة و البرودة كيفيتان فعليتان و الرطوبة و اليبوسة كيفيتان انفعاليتان قيل و لما كان الفعل في الاوليين اظهر من الانفعال و الانفعال في الاخريين اظهر من الفعل سميت الاوليان فعليتين و الاخريان انفعاليتين مع ثبوت الفعل و الانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

**الافاعيل** و تسمى بالتفاعيل ايضا هي عند اهل العروض الاجزاء و اصول الاجزاء تسمى اصول الافاعيل و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

**فعل مالم يسم فاعله** هو عند النحاة فعل حذف فاعله واقيم المفعول مقامه كضرب و دحرج و يسمى فعلا مجهولا ايضا و مبنيا للمفعول ايضا و لما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كابي الحسن لم يكتف بقوله حذف فاعله و زيد عليه قوله و اقيم المفعول مقامه ليطرد الحد عند الكل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و يقابله الفعل المعروف و هو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول مقامه ثم اقول كما يجيء الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيء من اللازم لعدم المنافاة بين مفهوميهما

من المعنى اللازم ما لا يتجاوز الى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول ايّ مفعول كان مما يصح اسناده اليه الا ترى انهم يقولون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل و يجعلونها من المجاز العقلي و سيجيئ ان سيبويه يجوّز قيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و قعد على ما في العباب وقع القيام ووقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستاده شد و نشسته شد و يويده اي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم اي ندموا يعني افتاده شد در دستهاى ايشان يعني پشيمان شدند و اصل وي آنست كه هركرا پشيماني سخت روي دهد دست خود بگزد ودهان وي در دست وي افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الندم في ايديهم و لم يذكر الندم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يجيئ من اللازم ايضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشتق لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيجيى في بيان المفعول به *

**افعال القلوب** و تسمى افعال الشك و اليقين ايضا و هي عند النحاة ظننت و حسبت و خلت و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكانهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شيئ من هذه الافعال بمعنى الشك اي تساوي الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شيئ بشيئ على صفة فاذا اقتضت مفعولين وفائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مدلوله النوعي فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما فذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الافعال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالغاء و التعليق اتخذ و صيّر و جعل و ترك و شعر و درى و الفي و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب *

**الافعال الناقصة** عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الافعال التامة كضرب و قعد كما في الموشح شرح الكافية في بحث الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عسى قد يجيئ ناقصة و قد يجيئ تامة ثم التقرير هو الجعل و التثبيت و اللام صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التثبيت و الاثبات ادراك ثبوت الشيئ ايجابا او سلبا ليشتمل ليس اي الثبوت الحاصل في الذهن على وجه الاذعان على ما تقرر في محله و هذا بناء على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية فيصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان معانيها ثبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال لاشتمالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه و هو الظاهر و عدم وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج عنه اذ طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف سائر الافعال فانها موضوعة للتقرير و الصفة معا فكانت الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لئلا يرد الافعال التامة و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا اذ لا شك ان الغرض من وضع هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعها مجموعهما لا التقرير فحسب و قيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف للافعال الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزلها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة لتقرير الفاعل على صفة ان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك و من ثم احتيج فيها الى الجملة الاسمية فالتعريف تام • وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على راى من ذهب الى انها مسلوبة الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة فمعنى قولك كان زيد قائما زيد متصف بالقيام في الزمن الماضي فهي قيود لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبل دخولها و ليست مسندة الى اسمائها و فيه ان الدلالة على الحدث لما هذا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه يدل وضعا في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق بعينه خبره كما ان خبره يدل عقلا على زمان مطلق بعينه كان و سميت ناقصة لانها لاتتم بمرفوعها اي التصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر مهدا فيه لتربية الفائدة اى لزيادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الكلام بهما و يفيد كان تقييده بمضمونه فان معنى كان زيد قائما زيد متصف بالقيام المتصف الحصول في الزمان الماضي وقس على ذلك البواقي وهذا مشكل ايضا اذ لم يعهد فعل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد و ليس

مسندا الى شيء ولو قيل بانها مسندة الى اسمها وليست مقيدة للخبر لاتجه ولا يضر اسناد خبرها الى الاسم لانه قد عهد ان الاسم يسند اليه شيئان كما في قولك ظن زيد قائما و جاء عمرو ضاحكا وفي الرضي تسمية مرفوعها اسما اولى من تسميته فاعلا لان الفاعل في الحقيقة مصدر الخبر مضافا الى الاسم لكنهم سموه فاعلا على القلة و لم يسمو المنصوب بالمفعول بناء على ان كل فعل لابد له من فاعل و قد يستغني عن المفعول وقال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا و اسما كذلك يسمى الخبر مفعولا و خبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبركان شبيه بالمفعول و مندرج في نحوه الا انه ليس قيدا للفعل و شبهه بل الامر بالعكس لان الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى •

**افعال المقاربة** قال بعض النحاة هي افعال ناقصة لعدم تمامها بالمرفوع لكنها لما خصت باحكام افردوها بالذكر و لا يخفى ما فيه اذ كل فرقة من الافعال الناقصة مختصة باحكام لا توجد في اخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي انها ليست ناقصة لان المقصود نسبة الحدث اعني القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها و ان معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لان افعال المقاربة موضوعة لدنو الفاعل الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه الا ترى ان معنى عسى زيد ان يخرج قارب زيد الخروج او قرب عن الخروج و معنى كاد قرب و معنى طفق اخذ ومجرد عدم التمام بالمرفوع لا يقتضي كونها ناقصة و الا لكان جميع الافعال القلبية بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال و شبه بالناقصة ولذا قال في اللباب و يتصل بالافعال الناقصة افعال المقاربة انتهى و عرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء او حصولا او اخذا فيه و المراد بما الفعل و اللام في لدنو للغرض لان الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة و الزمان في مدلولها ايضا والظاهر ان اللام صلة الوضع و المراد بيان المعنى المشترك الذي به تمتاز من باقي الافعال كما مر في تعريف الافعال الناقصة و الدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون بسببه و منشأه رجاء المتكلم و طمعه بحصول الخبر للفاعل و قد يكون جزمه باشراف الخبر على الحصول من غير ان يشرع فيه و قد يكون جزمه بشروع الفاعل في الخبر فالدنو يتنوع انواعا ثلثة باعتبار منشأه و سبب حصوله في ذهن المتكلم و الاول مدلول عسى في قولك عسى زيد ان يخرج فانه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب انك ترجو ذلك و تطمعه لا انك جازم به و الثاني مدلول كاد فكاد في قولك كاد زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله و الثالث مدلول طفق فطفق في قولك طفق زيد ان يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر اي فيما يفضي اليه فقوله رجاء اوحصولا او اخذا فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع اي دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز ان يكون تمييزا عن الدنو لكونها انواعا له قال ابن مالك في التسهيل ان افعال المقاربة منها للشروع نحو طفق وجعل واخذ وعلق ومنها للمقاربة نحو كاد وكرب و اوشك ومنها للرجاء نحو عسى و حرى

و قال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببعض افراده لان بعضها للشروع و بعضها للترجي و اختاره الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

**فعل التعجب** هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب و قيل افعال التعجب كذا و قيل فعلا التعجب كذا فافراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس و جمعه بالنظر الى كثرة افراده و تثنيته بالنظر الى نوعي صيغته و على كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية و الجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقض الحد بمثل لله دره لكن ينتقض بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب و ليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها و ان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره و ما ذكر كثيرا ما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل و قاتله الله من شاعر و غيره ليس كذلك و له صيغتان ما افعله و افعل به وهما غير متصرفين نحو ما احسن زيدا و احسن بزيد *

**افعال المدح والذم** عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح او ذم فلم يكن مثل مدحته او ذممته منها لانه لم يوضع للانشاء و ذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشئ المدح و تحدثه بهذا اللفظ و ليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلثة مقصودا مطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شيئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته و ذممته فان القصد فيه الاخبار بالمدح و الذم و الاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه و كذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه و ان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب و ذلك يستلزم انشاء المدح و الذم و كذا مثل الامر من مدحت و ذممت لانها لانشاء طلب المدح و الذم لا لانشاء المدح و الذم و التزم ان يكون فاعل افعال المدح و الذم مضمرا مفسرا بنكرة منصوبة موضحا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد و بئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موضحا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في اللباب *

**الفاعل** هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه و قدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن الحاجب و المراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا و المراد بالاسناد مجرد ثبوت شيئ لشيئ سواء كان اصليا اولا فيشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستترة المرفوعة فيها و سواء تعلق به ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه او طلب او انشاء نفي ما قام سلب الوقوع

لا سلب الاسناد و في ان قام فرض الوقوع لا فرض الاسناد فلاحاجة في شمول التعريف لفاعل النفي و الشرط الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد ايجابا او نفيا محققا او مفروضا * ثم اعلم انه ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالاصالة او التبعية يشتمل الحد المعطوف و البدل فانه و ان لم يكن اسناد الفعل اليهما بالاصالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالاصالة العطف على المسند اليه و الابدال منه و يتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت و التاكيد و البيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع اصلا و ان اريد به ما هو بالاصالة فيخرج عن الحد جميع التوابع و الفعل يشتمل التام و الناقص فان زيد في كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض و ان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثرون فلابد من تخصيص الفعل بالتام و المراد بشبه الفعل مايشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و اسم الفعل و المصدر و الظرف و المنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامه مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفي تناول الحد فاعل الظرف خفاء و اما على مذهب الجمهور القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له و في قوله و قدم عليه اي قدم الفعل او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكوفيين و المراد بالتقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كريم من يكرمك فان قلت يجب تقديم الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه و ليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع ما اسند الى الفاعل و قوله على جهة قيامه به اي اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و طريقة قيامه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل و الصفة المشبهة و احترز بهذا القيد عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من لم يجعله داخلا في الفاعل و اما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل يجب ان لا يقيد به و انما لم يقل على قيامه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت ليس قائما بزيد و كذا الطول ليس قائما بعمره * **فائدة** * العامل في الفاعل الفعل او شبهه و قيل الاسناد و الاول اقوى لكونه امرا لفظيا و الاسناد ضعيف لكونه معنويا *

**المفعول** لغة الشيء المحدث مشتق من الاحداث و يعبر عنه بالفارسية بكرده شده * و في اصطلاح النحاة اسم قرن بفعل لفائدة و لم يسند اليه ذلك الفعل و تعلق به تعلقا مخصوصا و المراد من الفعل اعم من الحقيقي و الحكمي و قيد لم يسند لاخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا و تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اي باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا و المراد بالتعلق المخصوص هو كونه جزء مدلوله او محله او ظرفه او علته او مصاحب معموله فخرج التمييز و الحال و المستثنى

هكذا يستفاد من عبد الغفور و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و هو عندهم خمسة انواع ٭ الاول المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا ايضا كما في الارشاد و مصدرا ايضا قال في المفصل المفعول المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه و يسميه سيبويه الحدث و الحدثان و ربما سماه الفعل انتهى و هو اسم ما فعله فاعل فعل مذكور بمعناه و المراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول للفاعل بواسطة الضاربية الى احداث الضرب و المعنى المصدري المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل و شبهه اعم من ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التاثير و التاثر فلا يرد طال طولا فان الطول الذي يعبر عنه بالفارسية بدرازي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراز شدن و ان لم يكن مفعولا بمعنى المحدث و الموجد و كذا لا يرد مات موتا و نحوه و لذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قيامه به بحيث يصح اسناده اليه و كذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه و المراد بالفاعل اعم من الحقيقي و الحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول و زيادة لفظ الاسم تنبيه على ان المفعول المطلق من اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف سائر المفاعيل فمن التفنن في البيان و التقليل في الكلام فلا تغفل و يدخل فيه المصادر كلها و مذكور صفة للفعل و هو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا و انا ضارب ضربا او حكما نحو فضرب الرقاب و خرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة و لا حكما نحو الضرب واقع على زيد و قولهم بمعناه صفة ثانية للفعل و ليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه و كذا خرج مثل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفاعل الفعل المذكور و اشتق منها فعل اسند اليها و حينئذ مفعول مطلق و ثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة و حينئذ مفعول به هذا و وجه تسميته بالمفعول المطلق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع او اللام بخلاف سائر المفاعيل و تسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل و اما بارادة المعنى اللغوي و تسميته بالحدث و الحدثان ظاهر ٭ **التقسيم** ٭ المفعول المطلق قسمان مبهم و موقت فالمبهم هو ما لا تزيد دلالته على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث بلا زيادة شيء عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل و اسم الفاعل و اسم المفعول سمي مبهما لعدم تبيين نوع او عدد و هو لا محالة يكون للتوكيد عاملة نحو ضربت ضربا و لا يثنى و لا يجمع لدلالته على الماهية من حيث هي هي و الموقت و يسمى محدودا ايضا هو ما يزيد معناه على معنى عامله سواء كان للنوع و هو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجع القهقرى

او من الصفة مع حذف الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا او مع حذفه نحو عمل صالحا اى عملا صالحا او من كونه اسما صريحا منبئا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته انواعا من الضرب او الاضافة نحو ضربته اشد ضرب او من كونه مثنى او مجموعا لبيان اختلاف الانواع نحو ضربته ضربتين اي مختلفتين او من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الاشارة الى ضرب معهود او كان للعدد اي المرة و هو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد اولا سواء كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة او من الصفة نحو ضرب ضربا كثيرا او من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات او غير المميز به نحو ضربته الفا او من آلآلة الموضوعة موضع المصدر نحو ضربته سوطا و سوطين و اسواطا فان تثنية آلآلة و جمعها لاجل تثنية المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الاصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط * و ايضا المصدر اما متصرف و هو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف و هو ما لزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فاعلا و لا مفعولا و لا مجرورا بالاضافة او حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عمرك الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره اى غير ذلك المصدر نحو له علي الف درهم اعترافا او وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تاكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كانها نفسه و الثاني يسمى توكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتاخرين فان سيبويه يسمى الاول اى التاكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثاني اى التاكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية * و الثاني المفعول فيه و هو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان او مكان كذا ذكر ابن الحاجب ويسمى ظرفا ايضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكره اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ او المقدر او شبهه كذلك او مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذلك او اسم مصدر او التزاما نحو قتلته يوم الجمعة اى ضربته ضربا شديدا فيه او ماله لمح الى المعنى و ان لم يكن مدلولا التزاميا اى لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته فقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الزمان و المكان كلها سواء ذكر الفعل الذي فعل فيهما اولا و قوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحيثية معتبر فى الحد اى المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ الى قيد مذكور الا لزيادة تصوير المعرف و قوله من زمان او مكان بيان لما اشارة الى حصر المفعول فيه فى القسمين وليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعول فيه ضربين ما يظهر فيه في

و ما يقدر فيه في قال شارحه و هذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في و اما المجرور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعـــول فيه فيزاد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد و وجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر و انما يسمى بالظرف تشبيها له بالاواني التي تحل فيها الاشياء و انما سماه الكوفيون بالمحل لحلول الافعال فيه و مما يتعلق بهذا مبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و الثالث المفعول له و هو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب فقوله لاجله اى لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من الحقيقي و الحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا فقوله مذكور احتراز عن مثل اعجبني التاديب و المعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور سواء كان لقصد تحصيله بان يكون سببا غائيا كما في ضربته تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعثا كما في قعدت عن الحرب جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا و هذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج ينكره و يقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبته بالضرب تاديبا و جبنت في القعود عن الحرب جبنا ورد بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرجه عن كونه حالا و الرابع المفعول معه و هو المذكور بعد الواو لمصاحبته معمول فعل لفظا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفـــاء و مع و المراد بمصاحبته لمعمول فعل مشاركته له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت و زيدا او مكان واحد نحو لو تركت الناقة و فصيلها لرضعتها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لاجل مصاحبته معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين و لذا لم يقل لمصاحبته لفاعل فعل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهه فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك و عمروا و مثال الفعل المعنوي مالك و زيدا اى ما تصنع اعلم ان مذهب الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس مضمر بعد الواو و الخامس المفعول به و هو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهه و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي و هو تعلق فعل الفاعل بشيء لا يتعقل الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الافعال بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا و على هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور و لذا قسموه الى ما هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطته و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زيدا ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في مررت بزيد ان المرور واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا مذهب ابن الحاجب مخالفا لمذهب الجمهور كما اشار اليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه و المفعول له فخرج سائر المفاعيل فانها و ان تعلق بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به و اجيب بان الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ماهيته فيتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل للايلام و هو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة فكذلك لا يتصور بدون ذلك المحل قيل اذا اريد بالوقوع التعلق يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو متوقف على شخص ما يصلح للمضروبية و اجيب بانه يتوقف عليه تصور الضرب على البدلية و ان لم يتوقف عليه بالتعيين وكذا يخرج الحال و التمييز والمستثنى لذلك قال ابن الحاجب في امالي الكافية لو اقتصر على قولهم ما يقع عليه الفعل لكان اولى و ما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول ما لم يسم فاعله فاسد من وجهين احدهما ان مفعول ما لم يسم فاعله ما وقع عليه فعل الفاعل لان قولك ضرب زيد معلوم فيه انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذا اشتركا لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر و الثاني ان المراد تحديدهما و لذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزاد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا و لذلك يقال اذا حذف الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع و هذا تصريح بانه مفعول به و ان النصب و الرفع جائزان يعتوران عليه و هو على حاله من كونه مفعولا به انتهى و القول باطلاق المفعول عليه مجازا باعتبار ما كان مما يابى عنه تعريفه ثم المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو الفارق بين المتعدي من الافعال و غيره و يكون واحدا فصاعدا الى الثلثة و المفعول به بواسطة حرف الجر يسمى بالظرف ايضا لمشابهته الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه * **فائدة** * يحذف عاملة وجوبا قياسا في مواضع منها الاغراء و منها التحذير و منها المنادى و منها المنصوب على انشاء المدح او الذم او الترحم و منها باب الاختصاص *

**مفعول مالم يسم فاعله** اى مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول حذف فاعله و اقيم هو مقامه اى اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه مقدما عليه جاريا مجراه في كل ماله اى للفاعل من الرفع لفظا او معنى و التنزل منزلة الجزء منه و عدم الاستغناء و تجب الاقامة على وجه لا يخرج عن المفعولية فقولهم حذف فاعله شامل لمفعول المصدر المحذوف فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبعث

الربيع البقل لانه لايستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فانه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة و شرطه في الحذف و الاقامة اذا كان عامله فعلا ان تغير صيغة الفعل الى المجهول و لا يسند الى المفعول له و لو مع اللام و لا معه و لا غير المتصرف من الظروف و المصادر و لا مبهم الظروف الا موصوفا و لا المصادر المؤكدة و عن سيبويه جوازه كقيم و قعد بالاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و قيل ان المصدر و ظرفي الزمان و المكان انما يسند الفعل اليها لما استمر فيها من الاتساع و الاجراء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضربة و اليوم قمته و اسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة و لا الى ثاني باب علمت و ثالث باب اعلمت و في رأي يجوز عند الامن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شروح الكافية و اللب و اللباب و المفصل و غيرها *

فصل الميم * التفخيم بالخاء كالتصريف هو الفتح كما مر في فصل الحاء المهملة قالوا يستحب قرأة القرآن بالتفخيم لحديث الحاكم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه انه يقرأ على قرأة الرجال و لا يخضع الصوت فيه ككلام النساء قال و لا يدخل في هذا كراهة الامالة التي هي اختيار بعض القراء * و قد قال يجوز ان يكون القرآن نزل بالتفخيم فرخص مع ذلك في امالة ما تحسن امالته و يقابل التفخيم الترقيق كذا في الاتقان *

المفهوم هو عند المنطقيين ما حصل في العقل اي من شانه ان يحصل في العقل سواء حصل بالفعل او بالقوة بالذات كالكلي او بالواسطة كالجزئي و هذا عند من يقول ان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة الا ان ارتسامها فيها بواسطة الآلات اي الحواس و اما من يقول بانها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم و المعنى متحدان بالذات فان كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل او عنده مختلفان باعتبار القصد و الحصول فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى و من حيث انها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان و الصادق الحلواني و غيرهما و عند الاصوليين خلاف المنطوق و هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما بغير المذكور و حالا من احواله كما يجيئ في فصل القاف من باب النون و هو ينقسم الى مفهوم موافقة و مفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا او اثباتا اولا و الاول مفهوم الموافقة و هو ان يكون المسكوت عنه و هو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم المذكور المسمى بمحل النطق و يسمى فحوى الخطاب و لحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى و اما الحنفية فيسمونه دلالة النص مثاله قوله تعالى و لا تقل لهما اف فعلم من حال التافيف و هو محل النطق حال الضرب و هو غير محل النطق مع الاتفاق و هو اثبات الحكم فيهما و قوله تعالى ان من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم منه عدم تادية مافوق الدينار فمفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى كالتنبيه

بالتافيف على ما فوقه وهو الضرب او بالاعلى على الادنى كالتنبيه بالقنطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فان كان اولى يسمى فحوى الخطاب كدلالة فلاتقل لهما اف على تحريم الضرب لانه اشد وان كان مساويا يسمى لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم الاحراق لانه مساو للاكل في الاتلاف انتهى و الثاني مفهوم المخالفة و هو ان يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا و نفيا و يسمى دليل الخطاب و سماه الحنفية تخصيص الشيء بالذكر كما في كشف البزدوي و هو اقسام الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه انه ليس في المعلوفة زكوة و الثاني مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم ان الزائد على الثمانين غير واجب و منه مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله و مفهوم انما مثل انما الاعمال بالنيات و مفهوم الحصر مثل العالم زيد و صاحب الاتقان ادخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة انواع مفهوم صفة نعتا كان او حالا او ظرفا او عددا و مثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اقل و لا اكثر و الثالث مفهوم الشرط مثل و ان كن اولات حمل فاجلوهن ان يضعن حملهن يفهم انهن ان لم تكن اولات حمل فاجلهن بخلافه و الرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فاذا نكحته تحل للاول الخامس مفهوم الاسم و هو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم مثل في الغنم زكوة فتنتفي من غير الغنم و سماه الحنفية بتخصيص الشيء باسمه العلم كما سموا مفهوم الصفة بتخصيص الشيء بالصفة و كما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشيء بالشرط و تعليقه به و على هذا القياس * **فائدة** * مفهوم المخالفة لم يعتبره الحنفية و الشافعي اعتبره و في جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية بلاخلاف لكن في اجارة الزاهدي انه غير معتبر و الحق انه معتبر الا انه اكثري لا كلي كما في حدود النهاية و غيرها *

**الاستفهام** هو عند اهل العربية من انواع الطلب الذي هو من اقسام الانشاء و هو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به اداة الطلب فلا يصدق على افهم فان المطلوب ليس فهم ما اتصلت به لان اداة الطلب صيغة الامر و قد اتصلت بالفهم و ليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف ا زيد قائم فان المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم و سمي استفهاما لذلك و هذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فان العلم في علمني مطلوب المتكلم و هو اثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعليم ليترتب عليه الاثر و كذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد و يطلب من الفاعل التاثير ليترتب عليه الاثر و في ا زيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لان الاداة انما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فان الاداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الاطول و في الاتقان ولكون الاستفهام طلب ارتسام صورة ما في الخارج في الذهن لزم ان لا يكون حقيقة الا اذا صدر من شاك يصدق بامكان الاعلام فان غير الشاك

اذا استفهم يلزم منه تحصيل الحاصل و اذا لم يصدق بامكان الاعلام انتفت فائدة الاستفهام قال بعض الائمة و ما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان المخاطب عنده علم ذلك الاثبات او النفي حاصل انتهى *

**فصل النون * الفتنة** بالكسر و سكون المثناة الفوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير و الشر و هي في الاصل اذابة الذهب في البوتقة بالنار ليظهر عياره كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة *

**الفطنة** بالكسر و سكون الطاء المهملة هي الفهم * و في الصحاح هي كالفهم و قد تفسر ايضا بجودة تهيئ النفس لتصور ما يرد عليها من الغير و هذه قد تكون جبلية و قد تكون مكتسبة كما ان عدم الفطنة قد يكون جبليا و قد يكون عارضا و لو اريد بالفهم ما هو مبدأه صار مآل المعنيين واحد هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع في الخطبة و يقابلها الغباوة و هي عدم الفطنة كما في القاموس كذا في الاطول و سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الذال المعجمة *

**الافتنان** بالنون من باب الافتعال هو عند البلغاء الاتيان بكلام بفنين مختلفين كالجمع بين الفخر و التعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من الانس و الجن و الملائكة و سائر اصناف ما هو قابل الحيوة و تمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال و الاكرام سبحانه و تعالى و منه ثم ننجي الذين اتقوا الآية جمع فيها بين هناء و عزاء كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

**فصل الواو * الفتوة** بضم الفاء و المثناة الفوقانية و تشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب و هي عند السالكين كف الاذى و بذل الندى و ترك الشكوى و قال علي بن ابي بكر الهوازي ان اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا و قال اهل التفسير هي كسر الصنم في قصة الخليل عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصنم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك *

**الاستفتاء** هو عند الاصوليين و الفقهاء مقابل الاجتهاد و المستفتي خلاف المفتي و المفتي هو الفقيه فان لم نقل بتجزي الاجتهاد و هو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفت في الكل و ان قلنا بتجزي الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد و بالجملة فالمفتي و المستفتي انما يكونان متقابلين ممتنعي الاجتماع عند اتحاد متعلقهما و اما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم اخر فلا و الاستفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح كوجوب العلم بها بالنظر و الاستدلال هكذا في العضدي و بعض حواشيه و المفتي الماجن

هو الذي لا يبالي ان يحرّم حلالا او بالعكس فيعلّم الناس حيلا باطلة كتعليم الرجل و المرأة ان يرتد فيسقط عنه الزكوٰة او تبين من زوجها كما في الذخيرة فكل حيلة تودي الى الضرر لم تجز في الديانة و ان جاز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر *

**فصل الهاء * الفقه** هو اسم علم من العلوم المدونة و هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و الفقيه من اتصف بهذا العلم و هو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد و لا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ لجميع الاحكام و جوز في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه و قد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن و ان لم يكن مجتهدا انتهى و قد يطلق الفقه على علم النفس بمالها و ما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية و لذا سمى ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر و قد مر ذلك مستوفى في المقدمة *

**فصل الياء * الفدية** بالكسر و سكون الدال اسم من الفداء بمعنى البدل الذي يتخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز * و فدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گويند كه خود را فداي سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات *

**التفشي** بالشين المعجمة لغة الاتساع و في اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الظاء المعجمة و بذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة *

**الفناء** بالكسر و بالنون و مد الالف گردا گرد خانه و منه فناء البيت كذا في الصراح و في جامع الرموز و البرجندي ما حاصله ان الفناء بالكسر سعة امام البيت و قيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب و اما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط و الخلاصة و غيرهما هو موضع اتصل بالمصر معدا و مهيئا لمصالحه من ركض الخيل و جمع العساكر و الخروج للرمي و صلوٰة الجنازة و لم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر نقدره بغلوة يعني يک تير پرتاب و بعضهم بثلثة اميال و بعضهم بمنتهى صوت المؤذن و بعضهم بفرسخين و في المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ *

**الفَناء** بالفتح و المد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه و لا بشيء من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره و فناؤه عن محبوبه باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الفناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فكلما ارتفع صفة قامت صفة الٰهية مقامها فيكون الحق سمعه و بصره كما نطق به الحديث و كذلك حال الفناء في النبي و الشيخ انتهى و قال عبد اللطيف في شرح المثنوي الفناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة و البقاء ثبوت النعوت المحمودة و قيل الفناء صفة الكون و ما كان لاجل الكون و البقاء صفة المكون و ما كان لاجل المكون انتهى و در توضيح المذاهب

کوید فناء نزد ارباب سلوك عبارتست از نهایت سیر فی الله چه سیر الی الله وقتي منتهي شود که بندہ بادیۂ وجود را بقدم صدق یکبارگي قطع کند و سیر فی الله وقتي متحقق شود که بندہ را بعد از فناء مطلق ذاتي مطهر از آلایش حدثان ارزاني دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الٰهي و تخلق باخلاق رباني ترقی کند انتهی و در مجمع السلوك آرد الفنـاء هو الغیبة عن الاشیاء راسا کما کان فناء موسی حین تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر موسی صعقا ابو سعید خرازي میگوید علامة الفاني ذهاب حظه من الدنیا و الآخرة الا من الله تعالی و البقاء الذي یعقبه هو ان یفني عماله و یبقی بما لله تعالی وقال بعضهم البقاء مقام النبیین صلوات الله علیهم اجمعین فجملة الفناء و البقاء ان یفني عن حظوظه و یبقی بحظوظ غیره و فنـاء متنوع است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر یکي را علامتها است شیخ عبد القادر گیلاني رحمه الله در فتوح الغیب فرمودہ اند و علامة فنائک عن الخلق انقطاعك عنهم و عن التردد الیهم و الیاس مما لدیهم و علامة فنائک عنک و عن هواك ترک التکسب و التعلق بالسبب في جلب النفع و دفع الضر کما کنت مغیبا فی الرحم و کونک طفلا رضیعا فی المهد و علامة فناء ارادتک بفعل الله تعالی انک لا تریدہ اذا قط و لا یکون لک غرض و لا یقف لک حاجة و مرام بل لا ترید مع ارادة الله تعالی سواها بل یجري فعل الله فیك فتکون انت ارادة الله و فعله ساکن الجوارح مطمئن الجنان مشروح الصدر منور الوجه غنیا عن الاشیاء بخالقها بقلبک کیف یشاء و في مجمع السلوك ایضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا تری شیئا الا الله و لا تعلم الا الله و تکون ناسیا لنفسک و لکل الاشیاء سوی الله فعند ذلک یتراءی لک انه الرب اذ لا تری و لا تعلم شیا الا هو فتعتقد انه لا شیئ الا هو فتظن انك هو فتقول انا الحق و تقول لیس فی الدار الا الله و لیس فی الوجود الا الله و در کشف اللغات میگوید راہ فنا در اصطلاح عاشقان راہ عشق را گویند و ذاکر آن راہ ذکر را گویند ٭

**باب القاف فصل الالف ٭ القرأة** بالکسر و تخفیف الراء المهملة هی عند القراء ان یقرء القرآن سواء کانت القرأة تلاوة بان یقرأ متتابعا او اداء بان یاخذ من المشایخ و یقرأ کما فی الدقائق المحکمة قال فی الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الی قرأة و روایة و طریق و وجه فالخلاف ان کان لاحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت علیه الروایات و الطرق عنه فهو قرأة و ان کان للراوي عنه فهو روایة و ان کان لمن بعدہ فنا زلا فطریق اولا علی هذہ الصفة مما هو راجع الی تخییر القاري فوجه انتهی ٭

**القرآن** بالضم اختلف فیه فقیل هو اسم علم غیر مشتق خاص بکلام الله فهو غیر مهموز و به قرأ ابن کثیر و هو مروي عن الشافعي و قیل هو مشتق من قرنت الشیئ بالشیئ سمی به لقران السور و الآیات و الحروف فیه و قال الفراء هو مشتق من القرائن و علی کل تقدیر فهو بلا همزة و نونه اصلیة وقال الزجاج

هذا سهو و الصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واختلف القائلون بانه مهموز فقيل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرو من باب تسمية بالمصدر وقيل هو وصف على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في الاتقان قال اهل السنة و الجماعة القرآن و يسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق و هو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب و الالسنة و الآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف و الاصوات لانها حادثة وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ و يسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل و يكتب بنقوش و اشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ و يكتب بالقلم و لا يلزم منه كون حقيقة النـــار صوتا و حرفا و تحقيقه ان للشيء وجودا في الاذهان و وجودا في الكتـــابة فالكتابة تدل على العبارة و هي على ما في الاذهان و هو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقولك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري و منعه الاستاد ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم و قيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد و اما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف و صوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم و لا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المولف يصح نفيه عنه بان يقـــال ليس النظم كلام الله و الاجماع على خلافه و ايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز انما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم و معنى الاضافة كونه صفة له تعالى و بين اللفظي الحادث و معنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا و لا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس و تسمية اللفظ به و وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع و التسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويويد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتـــراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المولف الحادث وهو المتعارف

عند العامة و القراء و الاصوليين و الفقهاء و اليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحادث و اطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى و هو انه اخترعه بان اوجد اولا الشكل في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ و الاصوات في لســان الملك لقوله و انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن و كلام الله اسمان لهذا المولف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسان يكون مثله لاعينه و الاصح انه اسم له لامن حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع و يكون ما يقرأه القاري ايّ قار كان نفسه لا مثله و هكذا الحكم في كل متغير و كتاب ينسب الى مولفه و على التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض و قد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع و على كل بعض من ابعاضه و بالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف و المقرو بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية و ما يقال انه حكاية عن كلام الله و مماثل له و انما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية و ما يقال ان كلام الله ليس قائما بلســان او قلب و لا حالا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي و منعوا من القول بحادول اللفظي ايضا رعاية للتادب و احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المداول على الدال و كذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه و قال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ و المعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسنة محفوظ في الصدور و هو غير القراءة و الكتابة و الحفظ الحادثة و ما يقال من ان الحروف و الالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل و ما ذلك الا مثـــل ان يتصور حركة تكون اجزاءها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض و يندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى و بالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار و لولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ دون التلفظ تناقضا و به يندفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الادلة انمـــا تدل على حدوث ماهية القرآن لاحدوث التلفظ لانه ليس بقرآن و ذلك لان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها و تباينه انما هو بتباين الهيئآت فاللفظ القائم بنا و به تعالى واحد حقيقة و الاول حادث و الثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعــالى فيلزم عدم الفرق بين لمع و علم قيل ترتب الكلمات و تقدم

بعضها علی بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل أيضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالی بالوجود العيني و في نفس الحافظ بالظلي لايضر اذ الغرض منه مجرد التصوير و التفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقتضي للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بنا هذا غاية توجيه المقام فافهم * **فائدة** * في بيان كيفية الانزال قال في الاتقان وفيه مسائل الاولی قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الاول وهو الاصح الاشهر انه نزل الی سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس و عشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثاني انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة مايقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توقف هل هذا اولى او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالث انه ابتدأ انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قولا رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما ينزل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته و يحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السرّ في انزاله جملة الى سماء الدنيا تفخيم امره وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الامم قد قربناه اليهم لننزله عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفرقا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقلب واشد عناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى الهم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداه الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه واله وسلم انخلع من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذه من

جبرئيل و ثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى يأخذه الرسول منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعملا في المعنى اللغوي الحقيقي و هو تحريك الشيئ من العلو الى السفل بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزاله ان يوجد الكلمات و الحروف الدالة على ذلك المعنى و يثبتها في اللوح المحفوظ و من قال بحدوثه و انه هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ و يمكن ان يكون المراد بانزاله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات في اللوح المحفوظ و المراد بانزال الكتب على الرسل ان يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ و ينزل بها فيلقيها عليهم و قال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ و المعنى و ان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به و ذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و ان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خاصة و انه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل القى عليه المعنى و انه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب و ان اهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا و كذا و امر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه و آله وسلم و قال له ما قاله ربه و لم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي و اجمع الجند وحثهم على المقاتلة لاينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبرئيل اقرأه على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكلمة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني و القسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن و من هٰهنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداه بالمعنى و لم تجز القرأة بالمعنى لان جبرئيل اداه باللفظ والسر في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به و ان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان ياتي بلفظ يقوم مقامه و التخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به و قسم يروونه بالمعنى و لو جعل كله مما يروى باللفظ لشق او بالمعنى لم يؤمن من التبديل والتحريف الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتيه الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مسند احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه و آله و سلم هل تحس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى اليّ الا ظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متداول يسمعه و لا يتبينه اول ما يسمعه حتى يفهمه بعد * وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقرع سمعه الوحي فلا يبقي فيه مكانا لغيره و في الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه و قيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه و آله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجه الحاكم و هذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح و احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما يقول زاد ابوعوانة في صحيحه و هو اهونه علي الرابعة ان ياتيه في النوم و عدّ من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى الحديث انتهى ما في الاتقان و قال الصوفية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان و معنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج و النزول عليها لكنه صلى الله عليه و آله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالهية و كان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية و بذاته عين الذات فلذلك قال صلى الله عليه و آله و سلم انزل عليّ القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسميا و هذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاه الجملة و هذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما الهيا ذاتيا و اما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الالهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا فشيئا على مقتضى الحكمة الالهية التي يترتب الذات عليها فلا سبيل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالهية بجهده من اول ايجاده لكن من كانت فطرته مجبولة على الالوهة فانه يترقى فيها و يتحقق منها بما ينكشف له من ذلك شيئا بعد شيء مرتبا ترتيبا الهيا و قد اشار الحق الى ذلك بقوله و رتلناه ترتيلا و هذا الحكم لا ينقطع و لا ينقضي بل لا يزال العبد في ترق و هكذا لايزال الحق في تجل اذ لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لايتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل عليّ القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شهده انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد تنزلت فيه من غير مفارقة لمحلها الذي هو المكانة و الوجه الثاني من حيث استيفاء بقيات البشرية و اضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني و معناها ذهاب جملة النقائص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالهية و قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي و نزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء و الصفات مع ترقي

العبد في التحقق بالذات شيئا فشيئا وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار النزول و لا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب و الصفات و الشئون و الاعتبارات المعبر عنها بساذج الذات مع جملة الكمالات واذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة و السبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات و قوله تعالى الرحمٰن علم القرآن اشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمٰن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسبه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمٰن و الا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمٰن الذي هو عبارة عن جملة الاسماء و الصفات اذ الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه و صفاته فافهم و لا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل *

## فصل الباء الموحدة * القبة

**القبة** بالضم و تشديد الموحدة في اللغة الخرقاهة معرب خركاه و كذا كل بناء مرتفع مدور و اما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها فقيل اذا توهمنا دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي و غربي و نقطة التقاطع بين تلك الدائرة و خط الاستواء هي قبة الارض و هي منتصف طول المعمور بين المشرق و المغرب و بين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية و غربية و سمي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح افقها و هذا مختار اهل الهند و مختار اهل الفرس انها وسط المعمورة و قيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة و العرض ست وثلثون درجة ومعنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعني ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء وقيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة و الصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبة و يسمى طالع العالم و يبنى عليه احكام العالم و على الاول لا يختلف طالع العالم و على الثاني يختلف فتامل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

**القرب** بالضم و سكون الراء ضد البعد * و عند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة و المشاهدة و البعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة و المشاهدة كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك القرب هو الانقطاع عما دون الله و قيل القرب الطاعة و قيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب و في التحفة المرسلة القرب على نوعين قرب النوافل و هو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحيي و يميت باذنه تعالى و يسمع المسموعات من بعيد و يبصر المبصرات من بعيد و على هذا القياس و هذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى و هو ثمرة النوافل و قرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه و هذا معنى فناء العبد في الله تعالى و هو ثمرة الفرائض انتهى پس برين تقدير قرب فرائض اتم و اكمل باشد و در ترجمهٔ صحيح بخاري مي آرد

که از کلام دیگر اصفیا معلوم میشود که قرب نوافل اکمل است چراکه قرب فرائض نزدشان عبارتست آزانکه بنده آله میباشد و حق فاعل چنانکه حدیث ان الله ینطق علی لسان عمر مشیر است باین و قرب نوافل عبارتست ازآنکه حق سبحانه آله میباشد و بنده فاعل چنانکه حدیث و لا یزال عبدي یتقرب الي بالنوافل حتی احبه فکنت سمعه الذي یسمع به و بصره الذي یبصر به و یده التي یبطش بها و رجله التي یمشي بها مشیر است باین انتهی * شعر * قرب نه بالا و پستي رفتن است * قرب حق از قید هستي رستن است * وعبد اللطیف در شرح مثنوي قرب فرائض را باین معني نیز هم بر قرب نوافل تفضیل داده و گفته که قرب فرائض که عبارتست ازآنکه حق فاعل باشد و بنده آله رفیع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست که بنده فاعل باشد و حق آله و از فاعلیت حق تا بنده تفاوت ظاهر است * مصراع * چه نسبت خاک را به عالم پاک * انتهی و لکل وجهة کما لایخفی * فائدة * قال صاحب العقد المنفرد ان صاحب قرب الفرائض لیس له اجر لانه فان عن نفسه فمن یقبل الاجر فمن هذا المقام نبینا صلی الله علیه وسلم امربان یقول اني لا اسألکم علیه اجرا الا المودة في القربی و سائر الانبیاء علی نبینا و علیهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا علی الله و ذلک لانه صلی الله علیه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جمیع الانبیاء صلوات الله علیهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصیات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محجوب بنفسه فانه بقیت له بقیة و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلی الله علیه وآله و سلم و لکل و ارثیه حظ و افر فیه *

**القریب** نزد اهل عروض اسم بحریست از بحور مختصه بعجم و اصل این بحر مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن است دو بار و مکفوف آن مفاعیل مفاعیل فاعلاتن دو بار کذا في عروض سیفي *

**المتقارب** عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشترکة بین العرب و العجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و یسمی المخترع و الخبب و رکض الخیل و هو فاعلن ثمان مرات استعمل مخبونا في کلام العرب کذا في عنوان الشرف *

**التقریب** هو عند اهل النظر سوق الدلیل علی وجه یستلزم المطلوب فان کان الدلیل یقینیا یستلزم الیقین به و ان کان ظنیا یستلزم الظن به و هو مرادف التطبیق هکذا في حواشي شرح الشمسیة *

**الاقتضاب** بالضاد المعجمة کالاجتناب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الکلام الی المقصود من غیر مناسبة و هذا مذهب عرب الجاهلیة و من یلیهم و هم الذین ادرکوا الجاهلیة و الاسلام و الشعراء الاسلامیون ایضا قد یتبعونهم في ذلک و یجرون علی مذهبهم و ان کان الاکثر فیهم التخلص و من الاقتضاب ما یقرب من التخلص في انه یشوبه شیئ من الملائمة کقولک بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت کذا و کذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء علی رسوله الی کلام آخر من غیر رعایة ملائمة بینهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يوت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير و الذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله و تحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بينه و بين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتضاب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطاغين لشر مآب و منه قول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتدأ الحديث فجاءة ومن هذا القبيل لفظة ايضا في كلام المتاخرين من الكتاب و قد جعل البعض هذا النوع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد تعريف اقتضاب تعريف اشتقاق است مگر آنكه اين جا مقارنت معنى نباشد و اين در پارسي آيد مثاله ٭ شعر ٭ اى كه چون خنگ تو جولان بر گرفت ٭ گرد گردا گرد گردون گرد كرد ٭

**المقتضب** عند اهل البديع قسم من التجنيس و هو تجنيس الاشتقاق و عند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي و در عروض سيفى مي آرد اصل اين بحر مقتضب مثمن مفعولات مستفعلن است چهار بار و مطوي او فاعلات مفتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضى گفته اند كه اين بحر در شعر عرب البته مجزو مي آيد و مجزو بيتي را گويند كه عروض و ضرب او را بيفدازند و نيز مقتضب قصيدة را گويند كه درو تخلص نبود چنانكه در فصل دال مهمله مذكور خواهد شد ٭

**القطب** بحركات القاف و سكون الطاء المهملة ستونة آسيا و چرخ و كوكبي ساكن نزديك فرقدان و مهتركه مدار كار بران باشد و سپاه سالار كما في الصراح و الصرفيون يسمون الثلاثي بالقطب الاعظم كما في شرح مراح الارواح و القطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة متحركة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة وضعية يتحرك كل نقطة عليها و ترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك وترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز لتلك الدوائر المرسومة على المحيط و في داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه و التجوز وذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة وقطبا الفلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الافق شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الافق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انحطاطه عن الافق يكون مساويا لعرض البلد هكذا يستفاد من شروح الملخص و القطب في الاسطرلاب هو الوتد الموضوع في وسط الاسطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت * والقطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمى بالغوث ايضا و هو على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يك تن است كه او محل نظر خداي تعالى بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفى است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گويند و راستا و چپاى او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گويند و نظر او در ملكوت است و آنكه در چپا است نام او عبد الملك گويند و نظر او در ملك است و اين اعلى است از عبد الرب و همين خليفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گويد انكه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل علوي افاضه ميكند و عبد الرب از دل قطب مدار فيض ميگيرد و بر اهل سفلي افاضه ميكند و چون قطب مدار بميرد عبد الملك قائم مقام او شود و يذكر ايضا في لفظ الولي في فصل الياء التحتانية من باب الواو ومايتعلق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند و غيره يعني مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اوتاد و ابدال و اخيار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مكتومان و مفردان فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمى ايضا بقطب العالم و قطب الاقطاب و القطب الاكبر وقطب الارشاد وقطب المدار و يسمى بالغوث ايضا و مراد بقول ايشان كه فلان بر قدم يا بر قلب فلان پيغمبر است اينست كه آن ولي وارث خصوصيت آن پيغمبر بود يعنى آن علوم و تجليات و مقامات و حالات كه آن پيغمبر را بود آن ولي را بواسطة مدد آن پيغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن ولي مثلا محمدي ابراهيمي باشد و يا محمدي موسوي و يا محمدي عيسوي و اسم اين قطب عبد الله ميباشد يعنى در آسمانها و زمينها او را عبد الله گويند اگرچه نام او ديگر باشد و على هذا القياس جميع رجال الله را بنام ديگر ميخوانند باسم رب مربي آن شخص مخاطب ميكنند و اين قطب مدار را فيض از حق تعالى بى واسطه ميرسد و اين قطب در عالم يكى ميباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنيا و آخرت يعنى علوي و سفلي بوجود اين قطب قائم است و دوازده اقطاب ديگر اند بر قلوب انبيا عليهم السلام قطب اول برقلب نوح عليه السلام ورد او سورة يسين است - دوم بر قلب ابراهيم عليه السلام ورد او سورة اخلاص است - سوم بر قلب موسى عليه السلام ورد او سورة اذا جاء نصر الله - چهارم بر قلب عيسى عليه السلام ورد او سورة فتح - پنجم بر قلب داود عليه السلام ورد او سورة اذا زلزلت - ششم بر قلب سليمان عليه السلام ورد او سورة واقعه - هفتم بر قلب ايوب عليه السلام ورد او سورة بقر - هشتم بر قلب اليلس عليه السلام ورد او سورة كهف - نهم بر قلب لوط عليه السلام ورد او

سورهٔ نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سورهٔ انعام - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سورهٔ طه - دوازدهم بر قلب شیث علیه السلام ورد او سورهٔ ملک فالاقطاب المذکورة اثنا عشر قطبا وعیسی والمهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذکورة کلهم مامورون لقطب المدار و ازین دوازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشند در هر اقلیمي قطبي و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و نیض اقطاب ولایت بر سائر اولیا است * فائده * چون ولي ترقي کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقي کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقي کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقلب اسرافیل علیه السلام اورا قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکي اقطاب را نهایت نیست بر هر صفت قطبي میباشد چنانچه قطب زهاد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیخ احمد حاجي را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشد که اورا قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم نیز گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که برای محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولي الله میباشد که قطب آن قریه است خواه دران قریه مومنان باشند خواه کافران * فائده * هرگاه قطب عالم را حیات وافر بود و در سلوک بود و ترقي کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتست که ولي را معزول کنند و بجاي او دیگري را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگري نیـز بمرتبهٔ قطبیت رسد اگرچه عاصي یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمناني قطب ارشاد را ولایت شمسي است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمري که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئس جمیع ابدال میباشد ازان جهت همه جا تصرف مینماید * فائده * بعضي مشایخ شخصي واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکي میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفي مي آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقي کند افراد گردد و کذلک قطب الاقطاب بعد ترقي افراد شود و چون افراد ترقي کند قطب وحدت گردد یعني بمقام معشوقي رسد و دوازده مذکورا در قصبات اقالیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقي کنند و در مقام افراد رسند ترتیب ساقط گردد از تعین مقا در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است * تنبیه * قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقي کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعني بمقام معشوقي رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو علي قلب علي کرم الله وجهه و منهم من هو علی قلب محمد علیه الصلوة و السلام اي محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلي علي کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعلق روح علي کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفهٔ افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر مستور اند مگر انکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقي بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکي حضرت عبد القادر جیلاني دوم حضرت شیخ نظام الدین بدواني ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقي میسرشد در مقام معشوقي رسیدند وباقي همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعاني گوید که خواجه بایزید بسطامي و خواجه شبلي نیز بمقام معشوقي رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند * فائدة * قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند، از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلي صفات است و افراد کامل همیشه در تجلي ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلي افعال است و بعضي را تجلي آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلي دارند و فردانیت بی مکانیست و مقام ایشان لاهوت است یعني تجلي ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اسفل این مقـــام جبروت است یعني مقام جبر و کسر خلائق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسرهم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقي کند بمقام فردانیت که لاهوت است رسد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعني عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني تجلي ذات بر افتند سبب آنست که افراد مستور باشند * فائدة * لاهوت در اصل لاهو الاهو است حرف تا زیاده از قانون عرب است صوفیه چون کلامي مخالط گویند چیزي حذف کنند وچیزي زیاده نهند تا نا محرمان ندانند پس الی نفي است یعني نیست تجلي صفات مر طائفهٔ افراد را و هو اسم ذات است یعني لا هو مگر تجلي ذات * فائدة * عمر قطب از سي و سه سال زیاده نباشد و از نوادة سال و پنج ماه و دو روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بعمر مذکور ترقي کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنجاه و پنج سال است نه زیاده نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدير ميرسد رحلت ميكند و آنكه بعمر مذكور در سلوك ترقي كند بقطب حقيقت رسد وعمر قطب حقيقت بست و سه سال و ده روز است اين مقام معشوقي است انتهى ما في مراءة الاسرار *

**القطرب** بطاء بعدها راء على وزن قنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يغوص ثم يظهر سمي به الاطباء نوعا من الماليخوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر حاف البصر و على ساقيه قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حينا و بروزه حينا كذا في بحر الجواهر و المؤجز *

**القلب** بالفتح و سكون اللام هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم ايضا بل للميت ايضا و ثانيهما لطيفة ربانية روحانية لهــا تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالاجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن او السنة و قد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز * و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قلب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجامي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفه جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و بااين جوهر تحقيق مى يابد انسانيت و حكماء اين جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حيوانيه را مركب او ميخوانند انتهى و في الانسان الكامل القلب محتد اسرافيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه و آله و سلم وهو النور الازلي و السر العالي المنزل في عين الاكوان لينظر الله تعالى به الى الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ في آدم حيث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع التقلب وذلك لانه نقطة يدور عليها محيطة الاسماء و الصفات فاذا قابلت اسما او صفة بشرط المواجهة انقطعت بحكم ذلك الاسم و الصفة و قولي بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدا مقابل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شيء ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيء في نفسه فينطابع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذلك الوقت حكمها مستترا تحت سلطان الاسم او الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقيا يعني كان مشهده خلقيا فصار مشهده حقيا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تقلبون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرآة هو العالم فصح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرآة قلب

الذاتي اي عكسه و ما يدل على ان القلب هو الاصل و العالم هو الفرع قوله تعالى لا يسعني ارضي ولا سمائي و يسعني قلب عبدي المؤمن و لو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع على ثلثة انواع كلها شائعة في القلب الاول هو وسع العلم و ذلك هو المعرفة بالله فلا شيئ في الوجود يعرف آثار الحق و يعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيئ سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه لا من كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو وسع المشاهدة و ذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محاسن جمال الله تعالى به فيذوق لذة اسماءه و صفاته بعد ان يشهدها و لا شيئ سواه كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى بالموجودات و سار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع اوصاف الله و اسمائه تعالى فانه يتسع كذلك و هذا الوسع للعارفين الثالث وسع الخلافة و هو التحقيق باسمائه و صفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاته فتكون هوية العبد عين هوية الحق و انيته عين انيته و اسمه اسمه وصفته صفته و ذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف و هذا وسع المحققين و هذا الوسع قد يسمى وسع الاستيفاء و اعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركه على الحيطة و الاستيفاء ابدا ابدا لا القديم ولا الحديث اما القديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته و هي العلم فلا تحيط بها و الا لزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله عن الكل و الجزء فلا يستوفيها العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة و لا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطة صفة العالمية ولا تحت صفة القدرة و كذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا الوسع الكمالي الاستيفائي انما هو استيفاء كمال ما علمه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لا نهاية له فهذا معنى قوله وسعني قلب عبدي المؤمن واما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان لاسرافيل عليه السلام هذا التوسع و القوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى في ذات اسرافيل لانه محتده القلب و القلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية فكان اسرافيل عليه السلام اقوى الملائكة واقربهم من الحق اعني من العنصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء و منها ما هو مصطلح الصرفيين و هو ابدال حروف العلة والهمزة بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على تقديم بعض الحروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله ارآم كما في الشافية وشرحه للرضي و علامة صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل و مصدر و صفة و يكون الآخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بناء اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق و منها ما هو مصطلح اهل المعاني و هو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر و الآخر مكانه و لا ينتقض بقولنا في الدار زيد و ضرب عمروا زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه فدخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المفعول مكان الفاعل و خرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان احدهما ان يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا للفظ بان يكون معنى التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة و ما هو موقع الخبر معرفة كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة و كقول الشاعر * شعر * قفي قبل التفرق يا ضباعا * و لا يك موقفا منك الوداعا * اى لا يكون موقف الوداع موقفا منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى لتوقف صحة المعنى عليه ويكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبي معنى التركيب الغير القلبي نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الناقة على الحوض اذ المعنى عرضت الحوض على الناقة فان عرض الشيء على الشيء اراءته اياه على ما في القاموس و لا روية للحوض ولعل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المظروف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه قال السكاكي القلب مقبول مطلقا و هو مما يورث الكلام حسنا و ملاحة و يشجع عليه كمال البلاغة و امن الالباس و ياتي في المحاورات و الاشعار و التنزيل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل و الا رد لان نفس القلب من اللطائف كما جعله السكاكي كقول الشاعر * شعر * و مهمة مغبرة ارجاؤه * كان لون ارضه سماؤه * اى لون سمائه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المبالغة في كمال المشبه الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد بلغ من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض في الغبرة هكذا يستفاد من المطول و الاطول وفي الاتقان من انواع المجاز اللغوي القلب و هو اما قلب اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل و نحو حرمنا عليه المراضع اي حرمناه على المراضع و اما قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر اى فانظر ثم تول عنهم و نحو ثم دنى فتدلى اي تدلى فدنى لانه بالتدلي مال الى الدنو او قلب تشبيه وسياتي في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السرقة الغير الظاهرة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة و منها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفف و هو قد يكون في النظم وقد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون كل من المصراعين قلبا للآخر كقوله * مصراع * ارانا الاله هلالا انارا * وقد يكون كذلك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعه كقول القاضي * شعر * مودته تدوم لكل هول * و هل كل مودته تدوم * و اما في النثر فكقوله تعالى كل في فلك و قوله ربك فكبر و لا ثالث لهما في القران كذا في المطول و در جامع الصنائع گويد مقلوب آنست كه حروف ملفوظه باز گردانيده شود و ازان قلب كردن

يا لفظي ديگر و يا همان ترکيب و يا ترکيبي ديگر معلوم شود و متقدمان اين را بر سه نوع نوشته اند مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوي و بعضي نوع چهارم نوشته اند و آنرا مقلوب مجنح خوانند و اين از انواع رد العجز على الصدر است ودرين صنعت تصرفهاي لطيف واستخراجهاي بديع کرده اند و بيان اين مشتمل انواع است قسم اول شائع واين بردو نوع است نوعي آنکه دو لفظ بسيط آرد چنانکه اگر هريک را قلب کنند عين لفظ ديگر شود و اين بر دو صفت است ساکت وناطق ساکت آنست که الفاظيکه آرد مقلوب يکديگر باشد و قرينهٔ قلب موجود نباشد که براي سامع و ناظر اطلاع يابد مثاله ‌• شعر • امروز لطف خواجه داري • من بنده همين مراد دارم • لفظ مراد دارم مقلوب است و قرينهٔ قلب معلوم نيست و ناطق آنست که قرينهٔ قلب را پيدا کند وآن دو گونه است صريح و کنايه مثال صريح • شعر • مغرور از براي چه اقبال داردت • اقبال بين بصنعت مقلوب لا بقا است • مثال کنايه • شعر • من بندهٔ زتو مراد دارم • اين طرفه که باز گونه گفتم • لفظ باز گونه قرينه است برآنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و ليکن قرينه بکفايت ناطق زيراکه اگر باز گونه را مشير بر مقلوب ندارند قدح گردد و مقصود مادح نگردد مگر آنجا که محتمل الضدين باشد ونوعي آنکه الفاظ را چنان ترکيب دهد که اگر قلب کنند همان ترکيب تمام خيزد و آن وضع متقدمين است و خسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بيت فارسي بيت عربي خيزد و آنرا قلب اللسانين نام نهاده مثاله • شعر •

بين يار که مهربان فرخ • در مهر متاب هر زمان رخ

خرنام زره بات مرهم رد • خرفنا برة مکرا ينيب

قسم دوم مستوي که مقلوب پارسي لفظ هندي خيزد و قرينه بر قلب حاکي مثاله • شعر • دوش گفتم هندوان شب را همين گويند تار • راست است اين گرچه اينجا باز گونه دانيش • لفظ باز گونه قرينه است بر اينکه مقصود شاعر مقلوب تار است يعني رات اما مقلوب بعض که عبارتست از قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روعت هيچ لطافتي ندارد انتهى و در مجمع الصنائع مي آرد که مقلوب مجنح آنست که دريک بيت و يا يک مصراع در اول وآخر دو لفظ واقع شود که هر يک مقلوب ديگر باشد مثاله • مصراع • گنج دولت دهد گذارش جنگ • و مقلوب موصل قسمي است از مقلوب مستوي وآنچنان است که چون تمام بيت را بگردانند همان بيت حاصل گردد اما بعضي حروف يک مصراع بمصراع ديگر وصل شود مثاله • شعر • شکر بهنا غمي مي آري • دير آيي مي مغانه درکش • وما يتعلق بهذا مر في لفظ الجناس في فصل السين المهملة من باب الجيم ومنها ما هو مصطلح الاصوليين و اهل النظر و هو قسم من المعارضة التي فيها مناقضة كما يستفاد من التوضيح والمفهوم من كلام فخر الاسلام واتباعه انه مرادف لهـا و في نور الانوار شرح المنار المعارضة التي فيها المناقضة هي القلب في اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب العلة حكما و الحكم علة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التسوية و قلب الاستواء ومنها ما هو مصطلح المحدثين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما بكله او بعضه او قلب متن حديث بمتن حديث آخر و الاول هو الاكثر ثمن الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرة بن كعب وكعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الارتياب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا براو فيجعل مكانه راو آخر في طبقته ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب سند تام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على وجوهها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتاخرين نوعا مستقلا سماه المنقلب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي فيتغير معناه كحديث ابي هريرة عند مسلم في السبعة الذين يظلهم الله في ظل عرشه ففيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على احد الرواة و انما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لايستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة او لا لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلل و لو وقع غلطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

**قلب النسبة** عند المحاسبين يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

**القالب** نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم ويسمى بالقلب ايضا •

**الانقلاب** در لغت برگرديدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عمليست و آن اينست شكل اول زائچهٔ رمل را در لحيان ضرب كنند و شكل دوم را در حمره و سيوم را در بياض و چهارم را در انكيس و اين چهار شكل را كه حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب اصلي گويند و علامت صحت اين انقلاب اينست كه ميزان هر دو رمل يک شكل باشد بعينه و نيز اگر ميزان رملي جداست آيد انقلاب بطور ديگر كنند كه اوتاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمايند يعني شكل اول را در سيزدهم ضرب كنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را درپانزدهم ودهم را در شانزدهم و اين چهار اشكال حاصله را امهات ساخته عمل تمام كنند و اين انقلاب را انقلاب وتد الوتد نامند و ظاهر قول شان مقتضي آنست كه ازين انقلاب

در رمل دوم میزان نیز شکل جماعت آید پس این بندهٔ ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی صور باین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یك شکل باشد زوج باشد و مرتبهٔ سوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل سیوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند ⚍ ⚍ ☰ ☰ پس در انقلاب وتد الوتد نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانقلابان و نقطتا الانقلابین و نظیرتا الانقلابین قد سبقت في بیان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال المهملتین •

**المنقلب** قد سبق في لفظ البروج في فصل الجیم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذکر في لفظ الشکل في فصل اللام من باب الشین المعجمة و عند المحدثین قد سبق قبیل هذا •

**القوباء** بالضم و السکون الواو و الالف الممدودة هي خشونة تحدث في ظاهر الجلد مع حکة و یکون لونها مرة مائلا الی السواد و مرة الی الحمرة و یطلق علی البرص الاسود ایضا کذا في بحر الجواهر •

## فصل التاء المثناة الفوقانیة

**القنوت** بالفتح و تخفیف النون لغة الطـاعة و یجیئ بمعنی القیام و الدعاء ایضا و المشهور هو الدعاء و قولهم دعاء القنوت اضافة بیان کذا في البرجندي و في التفسیر الکبیر في تفسیر قوله و قوموا لله قانتین القنوت عبارة عن الدوام علی الشيئ و الصبر علیه و الملازمة له و هو في الشریعة صار مختصا بالمداومة علی طاعة الله تعالی و المواظبة علی خدمته هذا قول علي رضي الله تعالی عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سکون الاطراف و ترک الالتفات من رهب الله تعالی •

**القوت** بالضم و سکون الواو غذا را گویند • و نزد صوفیه غذاي عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراك هیچکس بدان محیط نشود کذا في بعض الرسائل •

## فصل الحاء المهملة

**القبح** بالضم و سکون الموحدة ضد الحسن و القبیح ضد الحسن و قد سبق في فصل النون من باب الحاء المهملة •

**القرحة** بالفتح و الضم و سکون الراء هي الجراحة المتقادمة التي اجتمع فیها القیح و قد سبق في فصل الحاء المهملة من باب الجیم •

**المقرح** عند الطباء دواء یفني الرطوبة الاصلیة و یجذب مادة ردیة تقرح کالبلادر و هو علی صیغة اسم الفاعل من التقریح •

## فصل الدال المهملة

**القصیدة** بالصاد المهملة نزد بلغا عبارت است از غزلی که زیاده از دوازده بیت باشد • و در مجمع الصنائع می آرد قصیده نزد عرب حدی معین ندارد چنانچه از پانصد بیت زیاده میگویند و فصحای عجم نهایت مستحسنهٔ آنرا صد و بیست بیت مقرر نموده اند و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آن را تخلص بیارند و آن انتقال است از اسلوب تشبیب

بمدح ممدوح بوجهی مناسب و هرقصیده که دروتخلص نبود آنرا مقتضب گویند وآنکه از تشبیب عاری باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا محدود نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیب ولفظ مقتضب گذشت و نیز بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگربیارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطلع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهند که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهی * و قصیده بمعنی شعر وافی غیر مجزو نیز آید *

**القاعدة** بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امركلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفسير مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور اولا اريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم اذ ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشرطيات اذ ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتمال هو المراد بانطباق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتنبيه فقولك كل سالبة كلية ضرورية فانها تنعكس سالبة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكلية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شيئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالبة كلية ضرورية وكل سالبة كلية ضرورية تنعكس الى سالبة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالبة كلية دائمة اعني قولنا لا شيئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي فروع لها و استخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا وغيرهم بالحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها فتقييد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعه و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه فالحيثية الاولى لاخراج الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس

الى احكام جزئيات ما يساوي موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضـــايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحيثية الثانية لاخراجه عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه ايضا فالقواعد المنطقية التي احكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخلة في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرف بالقانون كما توهمه البعض وبالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق النظر و لا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات آخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغرى بكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى وقيل معنى التعريف المجمل قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات اذ لا جزئيات لها و السوالب اذ لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بناء على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون الاعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتمالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات والثاني ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة للفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قولهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتمالهما على نقائض الامور الشاملة نحو اللاشيء و اللاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كمبـــاحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفـــرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات وشرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع * اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يعنون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة فلا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الغب الخالص بالتبريد و على هذا نقس كذا في الاقسرائي شرح المؤجز و منها ضلع من اضلاع المثلث و منها الوتر بالنسبة الى كل قطعتي دائرة و منها الدائرة بالنسبة الى كل قطعتي كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين ومنها غير ذلك كقاعدة المخروط و الاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط و الاسطوانة و هذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين *

**المقعد** لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة * و عند الاطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاعضاء و الزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب *

**التقليد** باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال بكون فلان قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كتاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل و التقرير تغليبا و لذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل كاخذ العامي و المجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول المجتهد و على هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له و كذا الى الاجماع و كذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة و الاجماع بما تقرر من حجته و قول الشاهد و المفتي بالاجماع و كذا الرجوع الى الصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة و السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم و لو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة و ربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت و غير الثابت هو ما يزول بتشكيك المشكك * **فائدة** * غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد و قيل انما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله و اختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قال عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه و ان النظر والبحث حرام * **فائدة** * اذا تعدد المجتهدون و تفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضول و عن احمد وابن شريح منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما و يتعين الارجح عنده للتقليد * **فائدة** * اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسئلة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار فلو التزم مذهبا معينا و ان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم و الثاني لا يلزم و الثالث ان قلد اي عمل لا يرجع و الا جاز هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها *

**القيد** بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في عرف العلماء هو الامر المخصص للامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقييد داخلا و يقال له الفرد و الثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا و القيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة و الثاني الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين و كذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس في الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى * وقيد نزد شعراء حرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بى واسطه چون راء درد وبرد و حرف قيد، در الفاظ فارسي از ده بيشتر يافته نشده وآن باى موحده وخا و زا و شين و غين معجمات و را و سين وفا و نون وواو ودر لفظ عربي بسيار است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلافش جائز نه مگر بضرورت تنگي قافيه واين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند وصاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراى عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بى واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا في منتخب تكميل الصناعة *

فصل الراء المهملة * القدر لغة كون الشيئ مساويا لغيره بلا زيادة و لا نقصان وشرعا التساوي في المعيار الشرعي الموجب لمماثلة الصورة و هو الكيل و الوزن كذا في جامع الرموز في فصل الربوا وفي البرجندي قدر الشيئ مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا في المغرب و المراد بالقدر في باب الربوا الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات انتهى فالقدر على هذا بفتح القاف و سكون الدال المهملة قال في الصراح قدر الشيئ بسكون الدال اندازۀ چيزى و قدر بسكون دال و حركت آن اندازه كردۀ خداى بر بنده ازحكم انتهى فالقدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال في شرح العقائد النسفية افعال العباد عند اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اي قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما في مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا في شرح المواقف * قدر نسبة شيئ الى شيئ عند المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النسبة فقدر نسبة النصف اثنان وقدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد و نصف وقدر نسبة عكسه اعني المثل و النصف ثلثان وعلى هذا القياس كذا ذكر في بعض حواشي تحرير اقليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية نسبة النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النسبة عدد يكون نسبة الواحد الى ذلك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف ونسبة الاربعة الى الستة ثلثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثلثين و هو واحد و نصف و نسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل و نصف فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا و نصفا و هو ثلثان و على هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة يجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشيء عددا كان او مقدارا و كذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري و لذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذلك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة *

**قدر الزوال** سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * و الاقدار المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر و يجيء في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم و الاوسط و الاصغر في فصل الباء الموحدة من باب الكاف *

**المقدار** هو لغة ما يعرف به قدر الشيء و هو العدد و المكيل و هو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر و الموزون و هو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامنداء و المساحة و المقياس و عند الحكماء هو الكم المتصل القار اي المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل و بقيد القار خرج الزمان كما يجيء في لفظ الكم و هو ثلثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط اي الطول فقط فخط و ان انقسم في جهتين فقط اي الطول و العرض فقط فسطح و يسمى بسيطا ايضا و ان انقسم في الجهات الثلث اي الطول و العرض و العمق فجسم تعليمي و المتكلمون انكروا وجود المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمت واحد حصل هنا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا و اذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط و قد يسمى سطحا جوهريا و اذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح و السطح جزء من الجسم و اما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط و السطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواقف في مبحث الكم و المقادير المتجانسة يجيء ذكرها في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

**التقدير** هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهندية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر و قد يقال في الفرق بينه و بين الحذف ان المقدر ما بقي اثره في اللفظ و المحذوف بخلافه كذا في الهداد حاشية الكافية في بحث المفعول فيه و في الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشيء عن اللفظ و ابقائه في النية و عند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحده و يسمى بالقدر ايضا كما عرفت و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح * و عند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين *

**المقدر** بفتح الدال المشددة هو المحذوف و البعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا و يطلق ايضا على ما حدد الله مخلوقه بحده كما مر ايضا * و نزد شعرا اسم صنعتي است از صنائع لفظيه و آن عبارتست از مقطع

# BIBLIOTHECA INDICA;

A

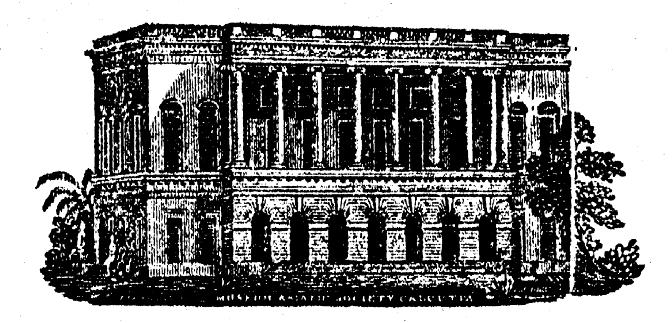
# COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

*No.* 159.



# A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

# SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, L. L. D.

FASCICULUS 14TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1860.

و موصل که با هم آمیخته شود و آن چهار نوع است اول آنکه مصراع اول مقطع بود دوم موصل دو حرفي سیوم سه حرفي چهارم چهار حرفي مثاله * شعر *

امي آرزوي مردان وي داروي دل * با گونهٔ تو گونهٔ گل شد باطل
نقش همه پیش سمن تست خجل * پیکر نکند شبهت پیکر باطل

دوم از کلمات شعر هرچند که حروفش پیوسته بود همانقدر بریده بود مثلا اگر دو بریده بود دو پیوسته باشد و اگر سه بریده بود سه پیوسته و علی هذا القیاس مثال مقدر مثنی * مصراع * امي برخ زهرهٔ زهرا و فروزنده ز گل * مثال مثلث * مصراع * دررنجم و دربندم امي مهوش و دلبر * مثال مربع * مصراع * از دستست زاري بسیار و دوستست * مثال مخمس * مصراع * ازو در شکنجم ازو در نهیبم * و علی هذا القیاس سوم آنکه منقطع یکحرف باشد و متصل سه و یا چهار یا زیاده مثال سه و یکی * مصراع * هنري گشت دلبرم هنري * خطري گشت اخترم خطري * چهارم آنکه حروف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعایت کند چنانچه سه حرف پیوسته بیارد بعد ازان دو حرف پیوسته یا زیاده ازین مثال سه و دو * مصراع * بجانم همین بد سگال مفاجا * مثالش بخوبي ندیدم همانا * مثال چهار و سه * مصراع * بختم همین سختي کشد طبعم همین تلخي چشد * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتي مهیا نعیمی مهیا * کذا في مجمع الصنائع *

**القدرة** بالضم هي صفة توثر تاثیروفق الارادة فخرج ما لایوثر کالعلم اذ لا تاثیر له و ان توقف تاثیر القدرة علیه وکذا خرج مایوثرلا وفق الارادة کالطبیعة للبسائط العنصریة * وقیل القدرة ما هو مبدأ قریب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر و القریب احترازعن البعید الذي یوثر بواسطة کالنفوس الحیوانیة و النباتیة فانها مبادي لافعال مختلفة مثل التنمیة و التغذیة و التولید لکنها بعیدة لکونها مبادي باستخدام الطبائع و الکیفیات و فیه بحث لان المؤثرفي هذه الافاعیل انکان هوالطبائع و الکیفیات کانت هذه النفوس خارجة بقید المبدأ و ان کان المؤثر فیها هو النفوس و کانت الطبائع و الکیفیات آلات لها لم یخرج بقید القریب لان الفاعل القریب قد یحتاج الی استعمال الآلة وقد یقال معنی استخدامها ایاهما انها تنهضهما للتاثیر في هذه الافاعیل و هذا الانهاض اشبه الفاعل کالقاسر في الحرکة فانه یسخر طبیعة المقسور للتحریک فکانت بحسب الظاهر داخلة في المبداء خارجة بالقریب فالنفس الفلکیة قدرة علی التفسیر الاول لانها توثروفق الارادة دون التفسیر الثاني لانها لیست مبدأ لافاعیل مختلفة بل لفعل واحد فعلی هذا الصفة تتداول الجوهر و العرض معا و فیه بعد و القوة النباتیة بالعکس ای قدرة علی التفسیر الثاني لکونها مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة دون التفسیر الاول اذ لا شعورلها بافاعیلها و القوة الحیوانیة قدرة علی التفسیرین لکونها صفة مؤثرة وفق الارادة و مبدأ قریبا لافاعیل مختلفة و القوة العنصریة لیست قدرة علی التفسیرین اذ لا ارادة لها و لا شعور و لیست افعالها مختلفة بل علی نهج واحد و یرد علی التفسیرین القدرة الحادثة علی راي

الاشاعرة فانها لا توثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول و ليست مبدأ لاثر قطعا فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمي ذلک التعلق كسبا و نفى جهم القدرة الحادثة و قال لا قدرة للعبد اصلا و هذا غلو في الجبر لا توسط بين الجبر و التفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار و بين الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها موثرة فيه و تسمي تلک الصفة قدرة و اختيارا دون الثاني اى الساقط من العلو ليس له تلک الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة و اذ لا تاثير فلا قدرة كان منازعا لنا معاشر الاشاعرة في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبداهة و نسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلک الصفة و قال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلک الصفة و هو بحث لفظي و ان قال حقيقة القدرة و ماهيتهـــا انها صفة مؤثرة منعدمة فان التاثير من توابع القدرة و قد ينفک عنها كما في القدرة الحادثة عندنا * فائدة * اتفقت الاشاعرة و المعتزلة و غيرهم على ان القدرة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترک و الترک بدلا عن الفعل و قال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة و القدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة * و قيل القدرة الحادثة بعض المقدور وفساده اظهر * فائدة * قال الاشعري و اكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا على سبيل البدل و لا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد و ذلک لان القدرة مع المقدور و لا شک ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر و قال اكثر المعتزلة تتعلق بجميع مقدوراته اي المتضادة و غيرها و قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية و هي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلک الضد و متى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلک الآخر و هي قبل الفعل و على القوة المستجمعة بشرائط التاثير و لا شک انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر لاختلاف الشرائط و هي مع الفعل و لعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة و المعتزلة مجرد القوة * فائدة * العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعرة و جمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض و خلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية و ما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا و في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء و تكون القدرة اولى بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء و تسمى بالتمكن او بما هو علة له و جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية و العجز عدميا و ان اريد بالعجز ما يعرض المرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي و لعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا * **فائدة** * القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة وايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه اغوب و اعياء يصدر عنه افعال بقدرته و اختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال * **فائدة** * هل النوم ضد القدرة فاتفاق المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم و جواز صدور الافعال المتقنة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالنوم لايضاد القدرة وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يضادها وتوقف القاضي ابو بكر و كثير من الاشاعرة كذا في شرح المواقف و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الاختيار في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة *

**الاقتدار** هو عند البلغاء ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام و تركيبه و على صياغة قوالب المعاني و الاعراض فتارة ياتي به في لفظ الاستعارة و تارة في صورة الارداف و حينا في مخرج الايجاز و مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابى الاصبع و على هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تاتي في صور مختلفة و قوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تشتبه في موضعين منه ولا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا فى الاتقان في نوع بدائع القرآن *

**الاقرار** بالراء ما خوذ من القرار بمعنى الثبات و هو فى الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار و لم يقل شيئا لم يكن اقرارا و يدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا و قولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالية فيخرج منه ما دخل من حق التعزير و نحوه و قولنا لآخر عليه اي لغير المخبر على المخبر ويحترز به عن الانكار و الدعوى و الشهادة ولا ينقض على ما ظن باقرار الوكيل و الولي و نحوهما لنيابتهم مناب المنوبات شرعا هكذا في جامع الرموز *

**القشر** بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچيزى و در عرف پوست خشخاش * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از علم ظاهر كه نگاه ميدارد باطن را كذا في لطائف اللغات *

**القصر** بالفتح و سكون الصاد المهملة فى اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانيدن و بزندان كردن و وا ايستادن بچيزى و كم كردن و جامه كوفتن و جامه شستن و نماز چهار ركعت را بدو ركعت كردن و در آمدن تاريكى و در امدن شب و فرو هشتن پرده و غير آن و فرو خوابانيدن چشم و كوشك كما في كنز اللغات

وعند القراء هو ضد المد كما يجيئ في فصل الدال المهملة من باب الميم * وعند اهل العروض اسقاط الحرف الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء سببا خفيفا و هو يختص بالاسباب و الجزء الذي فيه القصر يسمى مقصورا فمقصور فاعلاتن فاعلات بسكون التاء و مقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية و عند اهل المعاني و يسمى بالحصر والتخصيص ايضا جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا بالبعض بحيث لا يتجاوزه و لا يكون انتسابه الا اليه ولا يرد عليه اختص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من اجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفاعلية بزيد بالقيام و لا مفعولية القيام بزيد و ان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام فتقييد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء و نحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تامل و هو قسمان حقيقي و غير حقيقي و لما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الاضافي كما يقال الصفة اما حقيقية او اضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختار البعض ان المراد من غير الحقيقي و هو المجازي لان تخصيص الشيئ بالشيئ على معنى انه لا يتجاوزه الى غيره اصلا انما يسمى قصرا و تخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المنافية للاشتراك و لذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص و ما في معناه واما تخصيص الشيئ بآخر على معنى انه لا يتجاوزه الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير مناف للاشتراك ولذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادعائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيئ والسلب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي و لذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الاضافي و فيه ان القصر مطلقا اضافي فالحقيقي بالاضافة الى جميع ما عدا الشيئ وغير الحقيقي بالاضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لايخلو عن شوب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم فان قلت تقسيم القصر الى الحقيقي و المجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المراد بالحقيقي مايكون حقيقة بالنسبة الى اللغة وكذا بالمجازي و الا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحي يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي و غير الحقيقي نوعان قصر الموصوف على الصفة المعنوية و قصر الصفة المعنوية على الموصوف و الفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاصلة لموصوف آخر و يجوز ان لاتكون حاصلة له و معنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لذلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات و يجوز ان لايكون له صفة سواها و الاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اريد انه لا يتصف بغيرها و هو لايكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيئ و الثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد و نحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بالمثال المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم و يكون هذا

قصرا حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا وحقيقي مبالغة و ادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد بباقي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي و الاضافي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا مّا يلتبس احدهما بالآخر فليتامل السامع الذكي لئلا يخبط لا ان بين مفهوميهما دقة و خفاء كما وهم البعض و الاول من غير الحقيقي نحو وما محمد الا رسول اي انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرء من الموت استعظموه الذي هو من شان الاله و الثاني منه نحو قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفّار الذين كانوا يحلّون الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به و كانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى و اما تخصيص صفة بامر دون امر آخر او مكان امر آخر و المخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتقد المشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة و شركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس و يسمى هذا القصر قصر افراد لقطع الشركة نحو انما الله اله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله و الاصنام في الالوهية و المخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس و يسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربي الذي يحيي و يميت خوطب به نمرود الذي اعتقد انه المحيي و المميت دون الله او تساويا عنده و يسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين و ما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او عمرو من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازاني هذا التقسيم لايجري في القصر الحقيقي اذ العاقل لا يعتقد اتصاف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولايردده ايضا بين ذلك وكذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور و لا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول و فيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون لرد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان مّا فيقال في رده ما في الدار الا زيد، لانه لابد لنفي انسان ما من عموم النفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من غلمانه الا زيد لمن اعتقد ان جميع غلمانه في البلد او يردد المسند بين غلمانه او يجعل المسند لما سوى زيد من غلمانه على انه لامانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد و قلب اعتقاده به فيكون قصر قلب و التعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن ومن بدائع قصر [illegible] ما تريد به الشركة فكان كالجامع للمقصر ونقيضه اذ القصر قد يكون لقطع الشركة ولا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجامع بين المتنافيين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن و التزيين كقوله تعالى وارسلناك للناس رسولا فانه قدم الناس للتخصيص و قصر القلب و ذلك انما يتحقق بجعل الناس

للاستغراق اي لجميع الناس لا لبعضهم ردآ لاعتقاد من ادعى انه نبي العرب فقط فصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقلا من الخصوص الى العموم و هذا من دقائق القصر انتهى * **فائدة** * في الاتقان قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر و ليس كذلك وانما الاختصاص شيئ و الحصر شيئ آخر و الفرق بينهما ان الحصر نفي غير المذكور واثبات المذكور و الاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه بيان ذلك ان الاختصاص افتعال من الخصوص و الخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين شيئين او اشياء و الثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فانه اخص من مطلق الضرب فاذا قلت ضربت زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم اليه منك و على زيد وهذه المعاني الثلثة اعني مطلق الضرب و كونه وقعا منك و كونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثتها على السواء و قد يترجح قصده لبعضها على بعض و يعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه فان الابتداء بالشيئ يدل على الاهتمام به و انه هو الارجح في غرض المتكلم فاذا قلت زيدا ضربت علم ان خصوص الضرب على زيد هو المقصود و لاشك ان كل مركب من خاص و عام له جهتان فقد يقصد من جهة عمومه و قد يقصد من جهة خصوصه و الثاني هو الاختصاص وانه هو الاهم عند المتكلم و هو الذي قصد افادته السامع من غير تعرض و لا قصد لغيره باثبات و لا نفي نفي الحصر معنى زائد عليه و هو نفي ماعدا المذكور *

**عدم القصر** عند الاصوليين من اقسام عدم التاثير *

**القاصر** عند النحاة هو الغير المتعدي كما في المغني *

**الاقتصار** مر ذكره في لفظ الحذف و لفظ الاختصار *

**القطر** بالضم و سكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المنصف للدائرة و هو المار بمركزها و قطر المربع و المستطيل و المعين و الشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الاشكال كذا في ضابط قواعد الحساب و قطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقياس و رأس الظل و قد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة *

**التقطير** هو ان يوضع الشيئ في القرع و يوقد تحته فيصعد ماء الى الانبيق و يجتمع فيه و التصعيد بمثله و تقطير البول هو ان يخرج البول قليلا في مرات مع الارادة المطلقة و هو حالة بين العسر و الاسترسال كذا في بحر الجواهر *

**المقنطرة** هي عند اهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الافق فان كانت تلك الدائرة فوق الافق تسمى مقنطرة الارتفاع لان الكوكب اذا كان عليها كان مرتفعا عن الافق و انكانت تحت الافق يسمى مقنطرة الانحطاط لان الكوكب اذا كان عليها كان منحطا عن الافق قال العلي البرجندي في حاشية الچغميني الظاهر ان يسمى المقنطرات التي تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بان الارتفاع لا يزيد على تسعين درجة و لا شك ان ما بين سمت الرأس و تلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فوق الافق الحقيقي و هذا امر اصطلاحي و لا مشاحة فيه * و المقنطرة ماخوذة من القنطار بالنون بعدها طاء مهملة للتوكيد و هو ملأ مَسْك الثور ذهبا او فضة كما يقال الف مؤلفة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم و الدنانير او بالثياب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى *

**التقعير** بالعين المهملة عند الاطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا و قد سبق في فصل الفاء من باب الجيم و المقعر من سطحي الفلك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء *

**فصل الزاء المعجمة * قفيز الطحان** بالاضافة فالقفيز في اللغة پيمانه و الطحان بالفتح والتشديد في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصوصة و هي اجارة الرحى ببعض دقيقه اي دقيق الرحى الحاصل من ذلك البر و كيفيتها ان يستاجر رجل رجلا او رحى او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر و هو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم و لان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز و شرح ابى المكارم في بيان الاجارة الفاسدة *

**فصل السين المهملة * الاقتباس** بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان او نظما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه اى على وجه لايكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث و هذا احتراز عما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا و في الحديث كذا و نحو ذلك و هو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي فمن المنثور قول الحريري فلم يكن الا كلمح البصر و هو اقرب * و من المنظوم قول الآخر * شعر *

ان كنت ازمعت على هجرنا * من غير ما جُرْم فصبر جميل
و ان تبدلت بنا غيرنا * فحسبنا الله و نعم الوكيل

و الثاني ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي * شعر * لئن اخطأت في مدحك ما اخطأت في منعي * لقد انزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع * اراد بقوله بواد غير ذي زرع جنابا لا خير فيه و لا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة اذ لا ماء فيه و لا نبات و لا بأس في اللفظ المقتبس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض * شعر * قد كان ما خفت ان يكونا * انا الى الله راجعونا * و في القرآن انا لله و انا اليه راجعون * كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية تحريم الاقتباس وتشديد النكير على فاعله و اما اهل مذهبنا فلم يتعرض له المتقدمون و لا اكثر المتاخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم و استعمال الشعراء له قديما و حديثا وقد تعرض له جماعة من المتاخرين فسئل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجازه و استدل بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهت وجهي الى آخره و قوله اللّهم فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا اقض عني ديني واغنني من الفقر وهذا كله انما يدل على جوازه في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي النثر ولا دلالة فيه على جوازه في الشعر وبينهما فرق لان القاضي ابا بكر من المالكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي النثر جائز وقال الشرف اسمعيل بن المقري اليمني صاحب مختصر الروضة في شرح بديعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه ولو في النظم فهو مقبول وغيره مردود وفي شرح بديعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبه الله تعالى الى نفسه ونعوذ بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان وانه وقع على مطالعة فيها شكاية عماله ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل ونعوذ بالله من ذلك كقوله * شعر *

اوحى الى عشــاقه طرفه * هيهات هيهات لما توعدون

وردفه ينطق من خلفــه * لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت وهذا التقسيم حسن جدا ويقرب من الاقتباس شيئان احدهما قرأة القرآن يراد بها الكلام قال النووي في هذا اختلاف فروى عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيء يعرض من امر الدنيا واخرج عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة والتين والزيتون وطور سينين ثم رفع صوته وقال هذا البلد الامين وقال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد النفهي تاميذ البغوي الثاني التوجيه بالالفاظ القرآنية في الشعر وغيره وهو جائز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعــدي امثلة القرآن ولذلك انكر على الحريري قوله فادخلني بيتا احرج من التابوت واوهن من بيت العنكبوت انتهى *

**القدسيات** بالدال المهملة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعرى سخنان چون كلمات قدسي آرد بر سبيل حكايت عن الله واين چنين كلمات از پاكان وبيداران بيرون آيد وملوثان را درين باب سخن نرسد مثاله * شعر *

ما بر سر تخت دشمنان را داريم * هر جا كه بود دوست ته تيغ آريم

ايذست طريق ما بينديش وبيا * كر آئي وخواهي بزودي نگذاريم

كذا في جامع الصنائع *

**القوس** بالفتح وسكون الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له وكل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة ففضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس وقد سمي كل القوس ايضا فان التمام والكل المجموعي متحدان

لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام ههنا بمعنى المتمم واطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك وقد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى * و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار انكانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بلا زيادة و نقصان و الحقيقية تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الافق الى وقت غروب نصفه في الافق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهوري او مساويا او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او فضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الافق مائلا في الصورتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الافق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مساو للاول او ازيد او انقص بقدر مطالع ما يسيره الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهوري و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل اللام من باب العين المهملة و هر جا كه ميكويند چون اين را مقوس كنند چنين باشد همين مراد دارند و قوس منقح در لفظ جيب مذكور شد در فصل باى موحده از باب جيم و منقح ماخوذ از تنقيح است *

**القياس** بالكسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساواة * و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعة و ما في حكمها كقولنا كل واو متحرك ما قبلها تقلب الفا و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكيب العرب اعرابا وبناء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو والعقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرفيون قاعدة فابى يا ابى مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي ان لا يجيئ من باب فتح يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق و القياس اللغوي ان لا يجيئ منه الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى الفاظ مخصوصة كابى يابى فهو مخالف للقياس الصرفي دون اللغوي و المعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر و منها قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر كقولنا العالم متغير و كل متغير حادث فانه مؤلف من قضيتين و لزم عنهما ان العالم حادث و هو القياس العقلي و المنطقي و يسمى بالدليل ايضا كما مر في محله و القول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم و نتيجة ان سبق من القياس اليه و يسمى بالردف ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم العقلي المركب و كذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول و هو المركب من القضايا المعقولة و على الملفوظ المسموع و هو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه نقل اليه بواسطة دلالته على المعقول و هذا الحد يمكن ان يجعل حدا لكلواحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول و القضايا الامور المعقولة و ان جعل حدًّا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية و على التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول و لا للمسموع و انما احتيج الى ذكر المؤلف لان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول و اشتهر في المركب و ليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا اي كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا و المفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما و ان التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ و على المفهوم العقلي فكانه اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول و الملفوظ و حينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف و المراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احدهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي و لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين و اما القياس المركب فعدوه من لواحق القياس على ما هو الحق و قيل القياس المركب داخل في القياس ايضا ثم القضايا تشتمل الحمليات و الشرطية و احترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها فانها قول مؤلف لكن لا من قضايا بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضايا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية و لو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشعري لانا نقول المعنى ماهي بالقوة وتخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاؤها لا تحتمل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط و العناد او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فتخرج الشرطية بها و لم نقل من مقدمات و الا لزم الدور و قولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون مسلمة في نفسها بل لو كانت كاذبة

مفكرة لكن بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يوخذ بحيث يشتمل الصناعات الخمس والجدلي والخطابي والسوفسطائي منها لايجب ان تكون مقدماتها صادقة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم و اما القياس الشعري فانه و ان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة فاذا قال فلان قمر لانه حسن فهو يقيس هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لايقصد هذا و انكان يظهر انه بهذه حتى يخيل فيرغب او ينفر و اعلم ان الوقوع و اللاوقوع الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرفا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لايكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشعر به لفظ عنها فاللزوم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على القضية المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحققها تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم ههنا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزوم بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تفطن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة و ما قيل ان اللزوم اعم من البين وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم و امتناع الانفكاك و الانفكاك بين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس و الاعتقاد بها الا يرى ان قياس كلواحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة للآخر لعدم اعتقاده بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه لان للهيئة مدخلا في اللزوم و اما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزوم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قولهم العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبت في نفس الامر يستلزم قولهم العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكاك وهو متحقق في جميع الاشكال بلاريبة ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم و لا الى اعتبار الهيئة في اللزوم و القضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخلة فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا و قيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لافادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة فمفهوم المخالفة المستفاد عن التقييد بالشرط غير مراد ههنا لان التقييد في معنى التعميم و اما ما قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم و اما بدونه فلا استلزام الا في البرهان فوجهه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في دليل المحق لا يفيده العلم بعد التسليم و ان اعتبر اللزوم بحسب الثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت و قولنا لزم عنها يخرج الاستقراء و التمثيل اي من حيث انه استقراء او تمثيل اما اذا رد الى هيئة القياس فاللزوم متحقق و السر في ذلك ان اللزوم منوط باندراج الاصغر تحت الاوسط و الاوسط تحت الاكبر في القياس الاقتراني و استلزام المقدم للتالي في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فاذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزوم بخلاف الاستقراء والتمثيل فانه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعا ناقصا و بين الحكم الكلي الا ظن ان يكون الجزئي الغير المتتبع مثل المتتبع و لا علاقة بين الجزئيين الا وجود الجامع المشترك فيهما و تاثيره في الحكم لو كانت العلة منصوصة و يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقراء و التمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فمدفوع بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق و هما داخلان فيه و ثانيهما اخص و هو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على مانص عليه في المواقف و بما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخلة في التعريف و لذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط فالمغالطة ليست مطلقا من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة وقولنا لذاتها اي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحدهما و هي في قوة المذكورة و الاول كما في قياس المساواة و هو المركب من قضيتين متعلق محمول اولهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فانهما يستلزمان ان آ مساو لج لكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهو ان كل مساوي المساوي للشيء مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا قلنا آ مباين لب و ب مباين لج فانه لايلزم ان يكون آ مباينا لج وكذا اذا قلنا آ نصف ب و ب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه والثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر و ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منها ان جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس و بينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف و الثاني خارجا عنه تحكم ولا يتوهم ان الاشكال الثلثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بينة يثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت و المنفي في التعريف هو الثاني وقولنا قول آخر المراد به انه يغاير كل واحد من المقدمتين فانه لو لم يعتبر التغاير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقنا لاستلزام مجموعهما كلا منهما و ايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم يحتج الى القياس و كل قول يكون كذلك لا يكون قياسا * التقسيم * القياس قسمان لانه انكانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم و نقيضه اي قولنا

انه جسم مذكور في القياس و ان لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف و كل مؤلف محدث فالجسم محدث فليس هو و لا نقيضه مذكورا فيه سمي به لاقتران الحدود فيه و انما قيد التعريفان بالفعل لان النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فان اجزاءها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه و مادة الشيئ ما به يحصل ذلك الشيئ بالقوة فلو لم يقيد بالفعل انتقض تعريف الاستثنائي طردا و تعريف الاقتراني عكسا فان قلت النتيجة و نقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية و المذكور فيه بالفعل ليس بقضية نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب و هي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس لانه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسلم ان النتيجة اذا كانت مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات و انما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزأ لمقدمة و هو ممنوع فان المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي و هو المركب من الحمليات الساذجة و شرطي و هو المركب من الشرطيات الساذجة او منها و من الحمليات و اقسام الشرطي خمس فانه اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية و متصلة او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة و الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط و يسمى بالاستثنائي المتصل و يسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية و الشرط مقدما و الجزاء تاليا و المقدمة الاخرى استثنائية نحو انكان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان و من انواعه قياس الخلف و الضرب الثاني ما يكون بغير شرط و يسمى استثنائيا منفصلا نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان * اعلم ان من لواحق القياس القياس المركب و هو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة و هي مع المقدمة الاخرى نتيجة اخرى و هلم جرا الى ان يحصل المطلوب قال المحقق التفتازاني القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد و لا انقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه او احدهما الى الكسب بقياس آخر و كذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية او المسلمة فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا و عدوه من لواحق القياس انتهى اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقا فان صرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج لوصل تلك النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب و كل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د فكل ج د و كل د ه فكل ج ه و ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة سمي مفصول النتائج و مطويها كقولنا كل ج ب و كل ب د و كل د ا و كل ا ه فكل ج ه هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع و العضدي و حواشيه و منها القياس الشرعي و يسميه المنطقيون و المتكلمون تمثيلا كما في شرح الطوالع و غيره و انما سمي شرعيا لانه من مصطلحات اهل الشرع و هو المستعمل في الاحكام الشرعية و نسربانه

مساواة الفرع للاصل في علة حكمه فاركانه اربعة الاصل و الفرع وحكم الاصل و الوصف الجامع اى العلة و ذلك لانه اى القياس الشرعي من ادلة الاحكام فلابد من حكم مطلوب و له محل ضرورة و المقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا اي محل الحكم المطلوب اثباته فيه فرعا و ذلك اى محل الحكم المعلوم ثبوته فيه اصلا لاحتياجه اليه و ابتنائه عليه و لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم و يسمى علة الحكم و اما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا و لما اردنا بالاصل و الفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لانه انما يلزم لو اريد بالفرع المقيس و بالاصل المقيس عليه و بالجملة فالمراد بهما ذات الاصل و الفرع و الموقوف على القياس وصفا الاصلية و الفرعية ثم انه لابد ان يعلم علة الحكم في الاصل و يعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها في الفرع مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين و بذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع و هو المطلوب فالعلم بعلة الحكم و ثبوتها في الفرع و انكان يقينيا لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا للحكم او خصوصية الفرع مانعا منه مثاله ان يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوية البر من طعم او قوت او كيل فان ذلك دليل على ربوية الذرة فالاصل البر و الفرع الذرة و حكم الاصل حرمة الربوا في البر و حكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة قيل المساواة اعم من ان يكون في نظر المجتهد او في نفس الامر فالتعريف شامل للقياس الصحيح و الفاسد و هو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الامر و قيل المتبادر الى الفهم هو المساواة في نفس الامر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة و اما المصوبة و هم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الامر اولا حتى لو تبين غلطه و وجب الرجوع عنه فانه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا و ان زال صحته فحقهم ان يقولوا هو مساواة الفرع للاصل في نظر المجتهد في علة حكمه و اذا اردنا حد القياس الشامل للصحيح و الفاسد لم يشترط المساواة و قلنا بدلها انها تشبيه فرع بالاصل اى الدلالة على مشاركته اى الفرع له اي للاصل في امر هو الشبه و الجامع فان كان حاصلا فالتشبيه مطابق و الا فغير مطابق و على كل تقدير فالمشبه اما ان يعتقد حصوله فيصح في الواقع او في نظره و اما ان لا يعتقد حصوله ففاسد هذا ثم اعلم ان المراد بالمساواة اعم من التضمنية و المصرح بها فلا يرد ان الحد لايتناول قياس الدلالة و هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكره يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص و وجه الدفع ان المساواة في التاثيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما و هو العلة او يقال هذا تعريف قياس العلة فان لفظ القياس اذا اطلقناه فلا نعني به الا قياس العلة و لا نطلقه على قياس الدلالة الا مقيدا قيل لا يتناول

الحد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلوٰة فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغير النذر فالاصل الصلوٰة و الفرع الصوم و الحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر و في الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير نذر و العلة في الاصل عدم الوجوب بالنذر و في الفرع نقيضه و هو الوجوب بالنذر واجيب بانه ملازمة و القياس لبيان الملازمة و المساواة حاصلة على التقدير و حاصله لو لم يشترط لم يجب بالنذر و اللازم منتف ثم بيّن الملازمة بالقياس على الصلوٰة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالنذر و لا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالنذر المساواة حاصلة بينها و بين الصوم و ان لم يكن حاصلا في نفس الامر واعلم ان القياس وانكان من ادلة الاحكام مثل الكتاب و السنة لكن جميع تعريفاته و استعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر و لذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت له بل المثبت هو الله تعالى و ذكر مثل الحكم و مثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف و ذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين و بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وقيل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص و الاجماع فان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهاد في صيغ العموم و المفهوم والايماء ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص و الاجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع و فيه ان العلم ثمرة القياس لا هو وقال ابو هاشم هو حمل الشيئ على غيره باجراء حكمه عليه و هو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع و قال القاضي ابوبكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله معلوم يشتمل الموجود والمعدوم و لو قال شيئ على شيئ لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه منهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخره اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا اثباتا اونفيا ككون القتل عدوانا اوليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا اثباتا او نفيا ككونه عمدا اوليس بعمد و رد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه و ان قيد جامع كاف في التمييز و لا حاجة الى تفصيل الجامع و ان شئت الزيادة فارجع الى العضدي و حواشيه * اعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية و بعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما و لهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة و التعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع و قوله لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص * التقسيم * القياس تلحقه القسمة باعتبارين الاول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة و يسمى بقياس التلازم ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة و حاصله اثبات حكم في الفرع و هو حكم آخر يوجبهما علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه و هو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل و الفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر و يرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة و بالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفي بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم و هو حكم آخر وهو الرائحة يوجبهما علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبيذ لثبوت الرائحة فيه و هو اي الحكم الآخر الذي هو الرائحة ملازم للاول الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرائحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النبيذ بين الخمر و النبيذ في التحريم الذي هو حكم آخر يوجبه الاسكار على الاسكار و بالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبه الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرائحة عن التصريح بالاسكار و الثالث اي القياس في معنى الاصل و يسمى بتنقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل و الفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة و اذا تعرض للعلة و كان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا و مثاله يجيئ في لفظ التنبيه في فصل الهاء من باب النون و الثاني باعتبار القوة الى جلي و خفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل و الفرع قطعا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص و انا نعلم قطعا ان الذكورة و الانوثة مما لا يعتبره الشارع و ان لا فارق الا ذلك و الخفي بخلافه و هو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة و لذلك اختلف فيه هكذا في العضدي و في التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الافهام و الخفي بخلافه و يسمى بالاستحسان ايضا و الجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره و الثاني ما ظهر فساده و خفي صحته و الخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره و الثاني ما ظهر صحته و خفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لايليق ايراده ههنا •

**المقيس** عند الاصوليين هو الفرع و المقيس عليه هو الاصل •

**القياس المركب** هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت و عند الاصوليين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه و لا مجمع عليه بين الامة و هو اما مركب الاصل وهو ان يعتبر المستدل علة في الاصل فيعين المعترض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل و انما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له و المعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها و لذلك يمنع ثبوت

الحكم عند انتفائها و انما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل و اما مركب الوصف و هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا و سُمِّيَ بذلك لانه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق و الا لكان كل قياس اختلف في علية اصله و انكان منصوصا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الآمدي و بالجملة فالخصم في مركب الاصل يمنع العلية و في مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل وقال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل و الخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل و الثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الاصل ان يقول الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد و الورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد و ان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للفرق و ان بطلت فنمنع حكم الاصل و نقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع و مثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة وهي كونه به تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الحال و لا منع حكم الاصل و هو عدم الوقوع في قوله زينب التي الخ الذي انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدي *

**القياس المقسم** هو الاستقراء التام كما يجيئ في فصل الواو *

**المقياس** بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الافق او سطح يوازيه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع النير من جانب النير اي يكون موازيا للافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون النير في جانبه فان لذلك السطح جانبين احدهما الى جهة النير و الآخر الى خلاف جهة النير وظله يسمى ظلا اولا و يسمى الجسم المخروطي الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل اللام من باب الظاء المعجمة * ويطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر وهو ما يمسح به الشيئ كالذراع و الجريب *

## فصل الصاد المهملة

**الاقتصاص** بالصاد المهملة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتصًا من كلام في سورة اخرى او في تلك السورة كقوله تعالى وآتيناه اجره في الدنيا و انه في الآخرة لمن الصالحين و الآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتص من قوله و من يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى و منه و لولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ما خوذ من قوله فاولئك في العذاب محضرون و قوله و يوم يقوم الاشهاد مقتص من اربع آيات لان الاشهاد اربعة الملائكة في قوله و جاءت كل نفس معهـــا سائق و شهيد - و الانبياء في قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد و جئنا بك على هؤلاء شهيدا - وامة محمد عليه الصلوة و السلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - و الاعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

فصل الضاد المعجمة * **القبض** بالفتح و سكون الموحدة خلاف البسط وآن نزد صوفيه وارديست كه اشارت مى كند بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن وهر مقامى را لائق بآن مقام قبض و بسطى است كذا في لطائف اللغات وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة * و عند اهل العروض اسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضا فمقبوض مفاعيلن مفاعلن كذا في عروض سيفي وغيره *

**قبض الداخل** عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ⚍

**قبض الخارج** عند هم اسم شكل صورته هكذا ⚎

**القابض** عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في المؤجز في فن الادوية *

**المقايضة** بالياء المثناة التحتانية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلعة وقد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين *

**القرض** بالفتح اوالكسر و سكون الراء المهملة شرعا مال يعطيه من مثلي فيسترد بعينه و الدين عند المحققين فعل هو تمليك او تسليم كما في كفالة الكرماني و غيره من المتداولات و في القاموس الدين ماله اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشترى قبل قبضه و في البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من اموالة فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون مثليا و الدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب دينا في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته دينا باستقراض فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان يأخذه سواء كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو اجله عند الاقراض مدة معلومة او بعد الاقراض لا يثبت الاجل و له ان يطالبه في الحال لانه عارية و المعير و ان وقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى *

**القراض** من اسماء المضاربة في لغة اهل الحجاز كما مر *

**فصل الطاء المهملة** * **القرامطة** هي فرقة من غلاة الشيعة و تسمى بالسبعية و قد مر بيانه في فصل العين من باب السين المهملتين *

**فصل العين المهملة** * **القرعة** بالضم و سكون الراء طينة مدورة او عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شيء ثم سلم الى صبي يعطي كلواحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن *

**القطع** بالفتح و سكون الطاء المهملة لغة بمعنى بريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع فاقول في حصره منع المحققه في الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار و غيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقيقة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة * و عند المتقدمين من القراء هو الوقف و المتاخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القرأة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القرأة و الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استيناف القرأة لا بنية الاعراض و يجيء في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الواو * و عند اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن باصطلاح آنست كه سبب خفيف او را كه تن است بيندازند و از وتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است ساكن سازند پس فاعل شود فعلن بجايش نهند چراكه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غير فاعلاتن باصطلاح آنست كه از وتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستفعلن را قطع كنند مستفعل شود بسكون لام مفعولن بجايش نهند و هر ركني كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گويند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء وتدا مجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غير فاعلاتن * و عند بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال * و عند اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزء بهم عن الجملة الشرطية اعني قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فان عطفه عليها يوهم عطفه على جملة قالوا او جملة اذا معكم و كلاهما فاسد و انما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يوهم فيه عطف الجملة الثالثة على اي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لا فساد فيه و لا يتفاوت المعنى فلا يبالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضعيفة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير او الشك و يكون معلوما بالطريق الاولى واما التعبير بالابهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا و حينئذ يشتمل الكل و انما سمي قطعا لان الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب والجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كانه قطع متصل كذا في الاطول في باب الوصل و الفصل * و عند الاصوليين يطلق على معنيين احدهما نفي الاحتمال اصلا و الثاني نفي الاحتمال الناشي من دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال و نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم و لاطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال كالمحكم و المتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور فالاول يسمونه علم اليقين و الثاني علم الطمانينة هكذا في التوضيح و التلويح في حكم الخاص و في آخر التقسيم الثالث *

**المقطوع** بمعنى بريده شده * و عند اهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت * و عند اهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها * و عند المحدثين هو حديث روي من التابعي من قوله او فعله موقوفا عليه و هو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني * و في شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي اسناده الى تابعي او الى من دونه من اتباع التابعين فمن بعدهم و ان شئت قلت موقوف على فلان اعني ان استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين و من بعدهم فقيده بهم فقل موقوف على عطاء مثلا و الفرق بينه و بين المنقطع ان المقطوع من مباحث المتن و المنقطع من مباحث الاسناد كما ستعرفه و قد اطلق البعض المقطوع على المنقطع و بالعكس تجوزا عن الاصطلاح *

**المقطع** بفتح الطاء المخففة على انه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة او حرفان ثانيهما ساكن فضرب مركب من ثلثة مقاطع و موسى من مقطعين * و قيل هو الحركة الاعرابية و قد استعمله الشيخ في الشفاء بازاء الحركة و قد يفسر بالوقف لانه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الاول للمفرد * و يطلق على مخرج الحرف ايضا و لذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر و الشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الاشعار به ينقطع و يختم ويسمى مختما ايضا كما في جامع الرموز *

**القطعة** بالكسر و السكون بمعنى پاره * و عند المهندسين تطلق على شيئين احدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس و الوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة و هو ما احاط به القوس و القطر و من يجعله اعم من القطر يجعل قطعة الدائرة اعم من نصف الدائرة و ثانيهما قطعة الكرة و هي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كري و دائرة عظيمة كانت او صغيرة فان كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مساوية لنصف الكرة و تلك الدائرة قاعدتها و النقطة على بسيط قطعة الكرة ان تساوي الخطوط المخرجة منها اي من النقطة الى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب و شرحه * و عند الشعراء هي عبارة عن ابيات

متحدة في الوزن و القافية و لا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه از دو بيت تا صد بيت شايد و يک بيت روا نه مثاله • شعر •

اي كريمي كه از خزانهٔ غيب • گبر و ترسا وظيفه خور داري

دوستانرا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

**القطاع** بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس و نصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة اذ هو سطح يحيط به خطان القطر و القوس فلابد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و انكانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و انكان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة اذ يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

**التقطيع** كالتصريف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راست باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلي و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحه و كسره معتبر نيست ليكن خصوصيت امكنهٔ حركات و سكنات معتبر است پس بُلْبُل و زِبْرِج هم وزن باشند اگرچه باعتبار وزن صرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر مينويسند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

**المقطِع** بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على غلظها كذا في الموجز في فن الادوية •

**المقطَّع** بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك داوود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

**الاقتطاع** هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ابن الاثير و رد بعضهم

و جعل منه فواتح السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الباء في قوله تعالى و امسحوا برؤسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي و منه قرأة و نادوا يا مال بالترخيم و لما سمعها بعض السلف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم و اجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة و يدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هوالله ربي اذ الاصل لكن انا حذفت همزة انا تخفيفا و ادغمت النون في النون كذا في الاتقان في فصل الحذف *

**الانقطاع** هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك اما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعترض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال * وعند المحدثين هوكون الحديث منقطعا قالوا المنقطع حديث لم يتصل سنده سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد اووسطه او آخره سواء كان الراوي الساقط واحدا او اكثر مع التوالي او غيره فيشتمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر و هوالصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطـــاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراء المهملة و يعرف الانقطـــاع بمجيئه بوجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه * قيل الظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر * و قيل هو ما سقط من سنده واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيشتمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما الساقط اكثر من واحد مع عدم التوالي وكذا الحال بينه وبين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما الساقط لا من مبادي السند ووجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند و كذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف ووجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد * و قيل هو ما سقط من وسط سنده واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط ووجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع انتهى فعلى هذا هو مباين للمعضل و اعم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي و كذا من مكانين او اكثر

بعيف لا يزيد كل سقط منها على راو واحد انتهى * فهذا بعينه هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند و قيل هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محذوفا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ وقيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا و رد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة و شرحه و خلاصة الخلاصة وغيرها * والمنقطع عند النحاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل *

القلع بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر *

القلاع بالضم و التخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الفم و اللسان فما كان منها دغصا وصار قرحة خص باسم الاكلة و القروح الخبيثة و جمعه الاقلاع *

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الاصفر و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر *

القناعة بالفتح و تخفيف النون عند العارفين هي الرضاء بالقسم * و قيل ترك ما في ايدي الناس و ايثار ما في يديك * و قيل هي ان لاتاخذ شيئا من احد ولا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك *

الاقناعي بكسر الهمزة يطلق على القياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات و قد يطلق على المقنع في بادي النظر و ان لم يكن اقناعيـــا حقيقة كذا في المحاكمات في ابطال الجزء الذي لا يتجزى *

فصل الفاء * القذف بالفتح و سكون الذال المعجمة لغة الرمي عن البعيد ثم استعير للشتم و العيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا و شرعا رمي مخصوص و هو الرمي بالزنا و النسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان *

القطف بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض اسقاط متحركين من الفاصلة الصغرى و الجزء الذي فيه القطف يسمى مقطوفا فمقطوف مفاعلتن فعولن اذ لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضعه فعولن هكذا في عنوان الشرف * و في رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء و العصب تسكين الخامس انتهى والمآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف ولا يبعد ان يسمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة صغرى باعتبار مجموعهما ولا يتحقق هذا الاجتماع في شيء من اوزان الاصول الثمانية الا في مفاعلتن و مآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطويل عمل فالعمل الاول اولى *

فصل اللام * القبلة بالكسر و سكون الموحدة لغة الجهة و عرفا ما يصلى الى نحوها من الارض السابعة

الى السماء السابعة مما يحاذي الكعبة و هي اى الكعبة قبلة لاهل مكة و مكة لاهل الحرم و الحرم للآفاقي علي ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما في المفاتيح وقال الزندويسي ان المغرب قبلة لاهل المشرق و بالعكس و الجنوب لاهل الشمال و بالعكس كذا في جامع الرموز *

**القبول** عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الايجاب و في العارفية حاشية شرح الوقاية في كتاب النكاح الايجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اى التلفظ به اولا من اي جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم او لا كانه قيل سماه ايجابا لانه موجب وجود العقد اذا اتصل به القبول و القبول عبارة عن لفظ صدر عن الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه * وعند الحكماء و المتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا و حاصله الامكان الذاتي و الثاني الانفعال التجددي و يقال له القوة و الاستعداد ايضا و هو عبارة عن امكان اتصاف شيئ بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها و هو بهذا المعنى لا يجامع الفعلية و الحصول في شيئ بل اذا طرء عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و ان عرض لهما تقابل التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول و ما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له و الا لم يكن القابل قابلا هذا خلف و كما ان القبول لا يجامع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان التقابل هناك حقيقي و هنا مشهوري و للامكان بالمعنى الاول اي الذاتي مشابهة بالاستعداد و لذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا كذا في شرح هداية الحكمة الصدري في فصل الهيولى * و عند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء *

**القابل** هو المنفعل و يسمى بالمادة و المحل ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة قال الصوفية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق و تجليه الدائم الذي هو فعله كذا في شرح الفصوص في الفص الاول *

**المقبول** هو شيئ يوجد فيه صفة القبول مثلا عند المحدثين حديث يوجد فيه صفة القبول من عدالة الراوي و صدقه و على هذا القياس و المقبولات عند المتكلمين و المنطقيين قسم من المقدمات الغير اليقينية و هي قضايا توخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار و الحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقينية مستعملة في الادلة البرهانية هكذا في شرح المواقف و حواشيه *

**الاقبال** مصدر من باب الافعال و هو عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في الوتد و يقابله الادبار كما مر في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

**الاستقبال** هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل و هو الفعل الدال على الزمان الآتي * وعند المنجمين مقابلة الشمس و القمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال انكان الاستقبال واقعا في الليل و انكان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال و انكان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال و قد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم *

**المقابلة** هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء * و عند المحاسبين عبارة عن اسقاط الاجناس المشتركة في كلواحد من المتعادلين اي المتساويين وهذا مستعمل في علم الجبر و المقابلة مثاله شيئ و عشرة اعداد يعدل مائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين و العشرة التي هي من جنس العدد توجد في كل واحد من شيئ و عشرة و مائة فاذا اسقطناها من الطرفين بقي شيئ معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب و عند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم بما يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا * و اما ما وقع في العضدي من ان التقابل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة و التقابل قسم منها و هو ان يوتى بمعنيين الى آخره الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التقابل لا ان يكونا متناسبين و متماثلين فان ذلك غير مشروط في المقابلة * قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مقابلة الواحد بالواحد و ذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم و مقابلة الاثنين بالاثنين كقوله فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و مقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر * شعر * و ما احسن الدين و الدنيا اذا اجتمعا * و اقبح الكفر و الافلاس بالرجل * و مقابلة الاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى و المراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه و الاستغناء مستلزم لعدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق و مقابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستحيي الآيات قابل بين بعوضة فما فوقها و بين فاما الذين آمنوا و اما الذين كفروا و بين يضل و يهدي و بين ينقضون و ميثاقه و يقطعون و ان يوصل و مقابلة الستة بالستة كقوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النساء الآية ثم قال قل ا انبئكم الآية قابل الجنات و الانهار و الخلد و الارواح

و التطهير و الرضوان بازاء النساء و البنين و الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث وقسم بعضهم المقابلة الى ثلثة انواع نظيري و نقيضي و خلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذه سنة و لا نوم فانهما من باب الرقاد المقابل باليقظة في آية و تحسبهم ايقاظا و هم رقود فهذه الآية مثال النقيضي. و مثال الخلافي مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا فانهما خلافان لا نقيضان فان نقيض الشر الخير و الرشد البغي قال ابن ابى الاصبع الفرق بين الطباق و المقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدين فقط و المقابلة لا يكون الا بمازاد من الاربعة الى العشرة و ثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد و المقابلة تكون بالاضداد و بغيرها قال السكاكي و من خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى و اتقى الآية فانه لما جعل في الاول التيسير مشتركا بين الاعطاء و الاتقاء و التصديق جعل ضده مشتركا بين اضدادها فعلى هذا لا يكون البيت المذكور سابقا من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط في الكفر و الافلاس ضده وقال السيد السند ظاهر هذ الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر في احد الطرفين شرط و جب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثل في المطابقة بقوله تعالى فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و لا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضا اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط و من ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة و المقابلة فاذا تؤمل في احدهما عرف كونها اخص من المطابقة هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه و الاتقان و قد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضا كما مر و على هذا وقع في البيضاوي معنى قوله تعالى الله يستهزء بهم اى يجازيهم على استهزائهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة بمقابلة اللفظ باللفظ و عند الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ويسمى بالتقابل ايضا و الشيئان يسميان بالمتقابلين و هو قسم من التخالف و ليس المراد بامتناع الاجتماع امتناعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم و القدرة بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشيئين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية و الاول ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلا عن التجويز فتعين الثاني و امتناع تجويز معيتهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كلواحد منهما فيه على سبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و اندفع ما قيل ان المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد و اما انه يجب ان يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا و المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت احدهما لا ان لا يلاحظ شيئ آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

ان العقل يجوز ثبوت الوحدة و الكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما و عدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة و الكثرة مع انه لاتقابل بالذات بينهما كما تقرر و المراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان و الفرس في المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و اللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت اللابياض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قلت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به و اتصاف المحل باللابياض اتصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا و اجاب شارح حكمة العين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول و الحمل و فيه ما عرفت و قيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة و البنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغني عما يحل فيه فالجسم و الهيولى و المفارق ليس لها محل و الصورة النوعية و الجسمية و انكان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه واعتبر بعضهم المحل مطلقا و لذلك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتماثلها و بخلاف الصور النوعية للافلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما * التقسيم * المتقابلان اما وجوديان اي ليس السلب داخلا في مفهوم شيئ منهما اولا و على الاول اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان و على الثاني يكون احدهما وجوديا و الآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم و الملكة و الا فهما السلب و الايجاب فالتقابل اربعة اقسام تقابل التضاد و تقابل التضايف و قد سبقا في باب الضاد المعجمة و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم و الملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي و اعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم و الملكة المشهوريان كالكوسج فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا بخلاف الامرد فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت و ان اعتبر نسبتهما اليه و اعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعه كالعمي للاكمه و عدم اللحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعمي للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم و الملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشيئ بحسب الامور الاربعة و العدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالمتقابلان

تقابل العدم و الملكة هما المتقابلان تقابل السلب و الايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل و هو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه ماخوذة في مفهوم العدمي * فائدة * المتقابلان تقابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد و البياض و لا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزءا من مفهومهما و كذ الحال في المتضايفين عند من قال بوجود الاضافات في الخارج * و اما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج و كذا الحال في العدم و الملكة كالبصر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الايجاب و السلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج اصلا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة و انتفائها الذين هما جزء القضية وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة مجازا و هذا معنى ما قيل ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول و العقد اي الاعتقاد و ليس المراد بالايجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع و ادراك اللاوقوع اذ هما بهذا المعنى متقابلان تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله * فائدة * قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالايجاب و السلب ان لم يحتملا الصدق و الكذب فبسيط كالفرسية و اللافرسية و الا فمركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لاتقابل بين الفرسية و اللافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية و لم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيئ بان يكون مفهوم اللافرسية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية و لا سلب في الحقيقة ههنا اذ السلب رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لايمكنك تصور وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما الفرسية و اللافرسية الماخوذان على هذ الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد و متدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار و بالجملة فمبنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد فيراد بالايجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره و بالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه اولا وجوده بغيره * فائدة * التقابل بالذات بمعنى انتفاء الواسطة في الاثبات و الثبوت و العروض انما هو بين الايجاب و السلب و غيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل فيها لان كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر و لولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك الاستلزام فتقابل الايجاب و السلب اقوى * و قيل بل هو التضاد اذ في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر و هو غاية الخلاف المعتبرة

في التضاد الحقيقي و المراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة و الكثرة ليس بالذات انتفاء الواسطة في العروض و لا تقابل بين الاعدام لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق و الا لزم تقابل الشيئ لنفسه و كذا للعدم المضاف لكونه جزأ منه * فائدة * المتقابلان بالايجاب و السلب يكون احدهما كاذبا فقط و هو ظاهر و سائر المتقابلين يجوز ان يكذبا اما المضافان فبخلو المحل عنهما كقولك زيد بن عمرو ابوه اذا لم يكن واحدا منهما و اما العدم و الملكة فلذلك ايضا اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين و اما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستنير او مظلم و اما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود و عند وجود المحل ايضا لاتصافه بالوسط كالفاتر للماء الذي ليس بحار و لا بارد او لخلوه عن الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد و البياض اذ لا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و شرح حكمة العين *

**التقابل** عند اهل البديع و الحكماء هو المقابلة و قد عرفت قبيل هذا *

**التقليل** عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم *

**المقلّ** بكسر القاف و تشديد اللام عند المحدثين هو الشخص الذي لم يروعنه الا واحد من الصحابة و التابعين و من بعدهم قالوا الراوي قد يكون مقلّا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة و شرحه في بيان الطعن بالجهالة و قد سبق في لفظ المجهول ايضا *

**القول** بالفتح و سكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب و يسمى المولف ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة * و في شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركبا عقليا او لفظيا انتهى و الموصل القريب الى التصور يسمونه قولا شارحا لشرحه ماهية الشيئ و معرفا بالكسر ايضا كذا في شرح المطالع *

**القول بالموجب** هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات و هو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود و هذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه و حاصله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع و يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع و لا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم المنافاة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص و لا يقتضي ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب و اما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات و السائل يحمل التثليث على جعله ثلثة

امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال امر يتوهم انه ماخذ الخصم و مذهبه و هو يمنع كونه ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهبه كما يقول الشافعي في مسئلة القتل بالمثقل المذكورة التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه و هو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الحنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع و وجود الشرائط بعد قيام المقتضي و هذا غايته عدم مانع خاص و لا يستلزم ارتفاع الموانع و لا وجود الشرائط و لا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة و يبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة و يسكت عن ان يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم و من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية و ربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل و الغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل و السائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع و حقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه و قال غيره و هو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء اثبت له اي لذلك الشيء حكم فتثبتها لغيره اى تثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشيء كقوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل و لله العزة و لرسوله الآية فالاعز وقع في كلام المنافقين كناية عن فريقهم و الاذل عن فريق المؤمنين و اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم و هو الله و رسوله و المؤمنون فكانه قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعز منها الاذل لكنهم الاذل المخرج و الله و رسوله الاعز المخرج كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن و ثانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقولهم بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كقول الشاعر ٭ شعر ٭
قلت ثقلت اذ اتيت مرارا ٭ قال ثقلت كاهلي بالايادي ٭ فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المؤنة و ثقلتك بالاتيان مرة بعد اخرى و قد حمله على تثقيل عاتقه بالايادي و المنن و النعم في الاتقان و لم ار من اورد لهذا القسم مثالا من القرآن و قد ظفرت بآية منه و هي قوله تعالى و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم ٭

**المقول في جواب ما هو** عند المنطقيين هو الدال على الماهية المسئول عنها بالمطابقة كما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة و اما جزؤه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة اي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو و هو واقع فيه كالحيوان او الناطق و انكان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع •

**المقولة** هي عند الحكماء يطلق على الجوهر و الاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر و الاعراض التسعة فيقولون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ و التاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية •

**الاقالة** لغة الاسقاط و الرفع و شرعا رفع البيع السابق و قد يقال انها من القول و الهمزة للازالة كاشكيت و معناها ازالة القول السابق و هي تنبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي و الآخر عن المستقبل كما اذا قال اقلني فقال اقلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

## فصل الميم

**القدم** بفتح القاف و الدال المهملة في اللغة الرجل و عند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارتست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات •

**القدم** بالكسر وفتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و يقابله الحدوث و هما صفتان للوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوخذ حقيقيا و قد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى فالحادث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحادث اذ لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحدوث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كلما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني وبالجملة فالاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير وباستحقاقية الاستحقاقية ولا استحقاقية اللااستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات ومنهم من فسره بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء واللااقتضاء معنى الاستحقاق واللااستحقاق والاول من التفاسير المذكورة للحدوث يصدق على الموجود فقط ولا يعم الموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقيته اعلم ان القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم * فائدة * القدم يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة واما المعتزلة فانكروه لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين وجوزه الحكماء اذ قالوا بقدم العالم واثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان وهما الباري والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة هي الهيولى والفضاء اي الخلاء والدهر اي الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحواشيه وحواشي شرح التجريد والخيالي وغيرها *

**العلم الاقدم** هو العلم الذي موضوعه اعم من موضوع علم آخر و قد سبق في المقدمة *

**التقدم** هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم غفير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة والمجاز الاول التقدم بالزمان و هو كون المتقدم في زمان لا يكون المتاخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى و لا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا و بالذات الثاني التقدم بالشرف و هو ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولا شك ان زيادة الكمال هو السبب للتقدم في المجالس غالبا الثالث التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين و سماه البعض بالتقدم بالمكان و الترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المرتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها و اما وضعي و هو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما في صفوف المسجد و يختلف ذلك التقدم الرتبي بحيث يصير المتقدم متاخرا و المتاخر متقدما بسبب اختلاف المبدأ فقد تبتدي انت من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير و قد تبتدي من الباب فينعكس الحال و كذا الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان و ان جعلت الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقدم بالطبع و هو ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر و لا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معلولاتها و سماه صاحب المواقف بالتقدم بالذات ايضا و خصصه بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس التقدم بالعلية و ربما يقال له التقدم بالذات ايضا بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتاثير و يسمى علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير و ارتفاع موانعه و ما سواه من العلل الناقصة متقدم بالطبع و اما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره و لا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا اما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لايتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون انضمام احدهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلايلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب العلة فيلزم المحال المذكور اولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيئ لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده و لا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا و المتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير اولا * اعلم ان المتقدم بالعلية و المتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد و هو الترتب العقلي الموجب لامتناع وجود المتاخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا و ربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع و يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات و الشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك و في شرح حكمة العين و ربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض و المجاز فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بالذات و الحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين و هو بالطبع لا بين الشخصين وكذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منتصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني و الرتبي راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر و لا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة و اما القاصد المتصعد فبالعكس و ليس احدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حيزه و مكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ و لا بالتشكيك بل بالحقيقة و المجاز كذا قيل انتهى * قال المتكلمون هٰهنا نوع آخر من التقدم و هو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم و اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية و لا بالذات لوجوب اجتماع المتقدم و المتاخر من هذين النوعين و لا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان و لا بالشرف و الرتبة وهو ظاهر و لا بالزمان و الا لزم ان يكون للزمان زمان و اجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني و انه لا يعرض اولا و بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم اولا و بالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم و ذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك هٰهنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم و لا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان و هذا مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة و المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه و المتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان * تنبيه * التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين الماضي و المستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على الـ ... عند الجمهور و هذا بالنظر الى ذاتهما و منهم من عكس الامر نظرا
الى عارضهما ... تقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل
كونه ماضيا * ... مشترك في معنى واحد و هو ان المتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر
ففي الذاتي ... ى الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر * و في الشرف
زيادة كمال و في ... لمبدأ اولا * فائدة * اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التاخر
لكونه ضدا له و ... قسام المعية بالمقايسة فهي اما بالزمان فقط كالعلية مع المعلول و ذلك
في غير المفارقة ... بالعلية كعلتين لمعلول واحد نوعي كالنار و الشعاع بالنسبة الى
الحرارة النوعية ... ن نوع واحد و اما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة
واحدة و اما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية و اما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد
و شخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح حكمة العين
و شرح هداية الحكمة و غيرها *

**المتقادم** لغة بمعنى القديم كما في الصحاح و اما شرعا فالتقادم لحد الشرب هو بزوال الريح من فم الشارب عند الشيخين و بمضي شهر عند محمد رحمهم الله و لغير الشرب كالزنا و القذف و السرقة بمضي شهر اذا لم يكن بينه و بين القاضي هذه المسافة على ماروي عن الائمة الثلثة و عنه بمضي شهر و عنده مفوض الى راي الامام كما في المضمرات و عنه سنة و عنه ايام كما في الخزانة و عن محمد ثلثة ايام كما في المحيط و ذكر في النظم ان التقادم قدر عشرين يوما من وقت الوجوب الى وقت الامضاء و الاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كتاب الحدود *

**المقدم** بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر و المنسوب اليه يسمى تاليا و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون * و عند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية و يسمى الشرط مقدما و الجزاء تاليا *

**المقدمة** بكسر الدال المشددة و فتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيئ سواء كان التوقف عقليا او عاديا او جعليا و هي في عرف اللغة صارت اسما لطائفة متقدمة من الجيش و هي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم و لا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعداءها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيئ و هذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية و منها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلا كترك الاضداد في فعل الواجب و فعل الضد في الحرام و تسمى مقدمة عقلية و شرطا عقليا و ما يتوقف عليه الفعل عادة

كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله و تسمى مقدمة عادية و شرطا عاديا و ما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفا عليه وصيره شرطا له كالطهارة للصلوة و تسمى مقدمة شرعية و شرطا شرعيا انتهى و ذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لا يصح الحصر في الاقسام الثلثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اي بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات و اما المقدمات البعيدة للدليل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل و منها قضية جعلت جزء قياس او حجة و هذان المعنيان مختصان بارباب المنطق و مستعملان في مباحث القياس صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء و التمثيل ايضا وارادفه بقولهم او حجة لدفع توهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل و يؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية و ظنية تستعمل في الامارة انتهى و قيل كلمة او للتنبيه على اختلاف الاصطلاح فقيل انها مختصة بالقياس اي الحجة وقيل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا و هذا المعنى مباين للمعنى السابق و هو ما يتوقف عليه صحة الدليل ان اريد بالدليل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مباين القياس المصطلح للمنطقيين و اخص من السابق مطلقا ان اريد بالدليل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تناوله الشرائط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر و لاشك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال و هو ظاهر و على شرايطها اذ لا يلزم منه القول الآخر الا بوجود جميع الشرائط و لزوم القول الآخر معتبر في تعريفه و كذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والا لم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدليل هو الصحة صورة ومادة و هو كون الدليل بحيث يستلزم ما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة و المادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات و مناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا و الصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة و قصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما و خصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكراه جند في حاشية القطبي ومنها قضية من شانها ان تجعل جزء قياس او حجة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبديهي و هى على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الاوليات و الفطريات و المشاهدات و المجربات و المتواترات

و الحدسيات و الوهميات في المحسوسات و الظنية اربع المسلمات و المشهورات و المقبولات و المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف و منها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فانكان تلك المباحث الآتية العلم برمته تسمى مقدمة العلم و انكانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل و بالجملة تضاف الى الشيء الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع في ذلك العلم و الشروع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه و الا دار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشروع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العلم بوجه ما وعلى التصديق بفائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشروع عليها كرسم العلم وبيان موضوعه و التصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم و بيان مرتبته و شرفه و وجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتاخرين و استصعبوه فمنهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة و منهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشروع و هو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشروع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع و انما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله و مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قدمت امام المقصود لدلالتها على ما ينفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و أيد ذلك القول بانه يغنيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة انّ قولهم المقدمة في بيان حد العلم و الغرض منه و موضوعه من قبيل جعل الشيء ظرفا لنفسه و عن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هى المباينة الكلية و النسبة بين الفاظ مقدمة العلم و نفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف و اعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم و كذا بين مقدمة العلم و معاني مقدمة الكتاب عموم من وجه و يرد عليه ان مالم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمناسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية و على الوجوه الثلثة لابد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا و لذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى و الجواب بان التقدم الرتبي يكفي في المناسبة ففيه نظر اذ في تصدير الاشياء المذكورة في اخر الكتاب بالمقدمة و انكانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء و ايضا قد علمت ان منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشروع عليها و تسميتها بالمقدمة لا غير فلابد من اعتبار التقدم المكاني و انكان تعريف

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او رتبيا و الجواب بان التقدم و لو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق ففيه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا و ليس الكلام فيه هذا وقال صاحب الاطول و الحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع و لحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مساغ ايضا كما في ادخل السوق انتهى و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فمن اراد فعليه بالرجوع الى شروح التلخيص •

**القسم** بالفتح و سكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء و تعيين انصبائهم و شرعا تسوية الزوج بين الزوجات في الماكول و المشروب و الملبوس و البيتوتة لا في الصحبة و الوطي و هو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

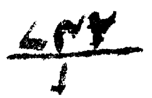
**القسم** بفتحتين اسم من الاقسام و عرفا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم و تسمى بالمقسم عليها و جواب القسم فهو اخص من اليمين و الحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شيء فيحلف بما يكون فيه فخر له او تعظيم لشانه او تكثير لقدره او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل و الترقق او خارجا مخرج الموعظة و الزهد و القصد بالقسم تحقيق الخبر و توكيده حتى جعلوا مثل و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون قسما و انكان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه انكان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم و ان كان لاجل الكافر فلا يفيده واجيب بان القرآن نزل بلغة العرب و من عاداتها القسم اذا ارادت ان يوكد امرو اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة و تاكيدها و ذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة و اما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو الآية و قال قل اي و ربي انه لحق ان قيل كيف اقسم الله بالخلق و قد ورد النهي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير و التين و رب التين و الثاني ان الاقسام انما تكون بما يعظمه المقسم او بجله و هو فوقه و الله تعالى ليس فوقه شيء فاقسم تارة بنفسه و تارة بمصنوعاته لانها تدل على بارئ و صانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل و الثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه و ليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابوالقاسم القشيري القسم بالشيء لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى وطور سينين او لمنفعة نحو و التين و الزيتون وقال غيره اقسم الله تعالى بثلثة اشياء بذاته نحو فورب السماء و الارض انه لحق و بفعله نحو و السماء و ما بناها و بمفعوله نحو و النجم اذا هوى و القسم اما ظاهر كالآيات السابقة و اما مضمر و هو قسمان قسم دلت عليه اللام نحو

لتبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا واردها تقديره و الله و قال ابو علي الالفاظ الجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلا تجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون له كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قسما و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض المخلوقات دليل على انه من عظيم آياته فالقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فو ربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالمقسم عليه يراد بالقسم توكيده و تحقيقه فلابد ان يكون مما يحسن فيه و ذلك كالامور الغائبة و الخفية اذا اقسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس و القمر و الليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما اقسم عليه الرب فهو من آياته فيجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس *

**القسامة** بالفتح اسم من الاقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيره و قيل للذين يقسمون كما في الكرماني و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز *

**القسمة** بالكسر و السكون اسم من الاقسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب * و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع اي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه اذ ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما ياخذه كلواحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قولهم القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي اي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفاوت و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغيبة صاحبه في المثلي لا في غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز و الافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالبئر و الحمام و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كلواحد منهم حتى لا يكون لكلواحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجندي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النوائب مطلقا و قيل على النوائب الموظفة و قيل غير ذلك و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون *

و اما المحاسبون فقالوا قسمة عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه و الثالث خارج القسمة فاذا اردنا قسمة عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمة و العدد الاول اي العشرة المقسوم و الثاني اي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمة اما قسمة الصحاح على الصحاح او الكسور اوقسمة الكسور على الكسور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمة المنحطة عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمة جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان يحط المقسوم عليه بمرتبة چنانكه در برجندي شرح زيج الغ بيكي ميگويد اگر گويند اين عدد را بران عدد منحط قسمت كنند مراد آن باشد كه مقسوم عليه را بيكمرتبه منحط گيرند انتهى بدانكه موضع تسيير بحد هر كوكب كه برسد انرا درجة قسمت نامند و صاحب حد آن درجه را قاسم گويند و اما الحكماء و المتكلمون فقالوا القسمة و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمة الكل الى الاجزاء و هي تجزية الكل وتحليله اليها و اما قسمة الكلي الى جزئياته و هي ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اي الى ذلك الكلي مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكلي كما يسمى هذا الكلي مقسما و مقسوما و مورد القسمة بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمة الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الخارجية و تسمى ايضا بالقسمة الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هي الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها اي الى تلك الآلة و الثانية اعني القسمة التي لا توجب انفصالا في الخارج هي القسمة الذهنية وتسمى ايضا بالقسمة الفرضية و القسمة الوهمية و هي فرض شيئ غير شيئ و ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا والوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا فللفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى الاعم اي المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الخارجية لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمة منحصرة في ثلثة اقسام لانها اما مودية الى الافتراق و هي الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موجبة للانفصال في



الخارج و هي التي باختلاف عرضين او في الذهن و هي الوهمية و الحق ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاداء جسم آخر اذ حاذاه فانا نعلم ضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع و الكسر و اما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم و الفرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية و هي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها و غير انفكاكية و هي قسمة ذهنية و تسمى وهمية و فرضية ايضا و تنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية و الوهمية بما مر و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة و ان كان قسما من الوهمية بالمعنى الاعم فحينئذ وجه الانحصار في الثلثة ان يقال الانفصال اما في الخارج و هي الفكية و اما في الوهم و الذهن فاما بتوسط امر باعث و هي التي باختلاف الاعراض اولا و هي المسماة بالوهمية المحضة فظهر ان الوهمية و الفرضية يطلقان على المعنى الاخص فالتقسيم ثلثة و على المعنى الاعم فالقسمة ثنائية اعلم ان القسمة الوهمية من خواص الكم و عروضه للجسم و سائر الاعراض بواسطة اقتران الكمية و القسمة الفكية لايقبله الكم المتصل * ثم اعلم ان قسمة الكلي الى جزئياته نوعان حقيقية و اعتبارية لان القيود المتخالفة المنضمة اليه ان كانت متباينة تسمى قسمة حقيقية كقسمة العدد الى الزوج و الفرد و ان كانت متغايرة تسمى قسمة اعتبارية كتقسيم الانسان الى الضاحك و الكاتب و المقسم ابدا يكون مفهوما كليا صادقا على جميع افراده و الاقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض افراد المقسم فقسمة المفهوم الذي هو المقسم الى المفهومات التي هي الاقسام مستلزمة لقسمة افراد المفهوم الاول الى افراد المفهومات الاخرى وما قيل من ان قسم الشيء قد يكون اعم منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف الترديد فانه لا يقتضي ذلك اذ الفرق بين التقسيم و الترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد * تنبيه * في الچغميني كل قسمة ترد على كل كلي فورودها بالحقيقة انما يكون على افراده اذ معناه بالحقيقة ان افراده بعضها كذلك و بعضها كذلك فالقسمة في الحقيقة عبارة عن قسمة الكل الى اجزائه التي تحليله و تجزيته اليها دون الكلي الى جزئياته و ضم قيود متخالفة لتحصل بانضمام كل قيد قسم اذ هي في اللغة تنبئ عن التجزية وهي في الاولى دون الثانية لكنهم يستعملون الثانية اكثر حتى قال العلامة التفتازاني ان التقسيم انما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و الى مباينه و يؤيده ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي ان كل تقسيم بالنظر الى مفهوم القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات و بالنظر الى الحاصل من القسمة قسمة الكل الى الاجزاء تقسيم آخر لقسمة الكلي الى جزئياته قال ميرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد ان الوجود مشترك التقسيم يتصور على اربعة اوجه

الاول ان يلاحظ المقسم و الاقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب و الممكن و وجود الممكن الى وجود الجوهر و العرض و الثاني ان يلاحظ المقسم و الاقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده و الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص و وجود الجوهر و العرض الى وجودات انواعهما و الرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف و الشخص انتهى * اعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء و قد تطلق على مقابل اللفظية التي تتوقف على الوضع و العلم به و الاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع و العلم به و يختلف بحسب اختلاف اللغات و لا يمكن فيه الحصر العقلي * و قيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متناول باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين اذ لولا ذلك لكان ترديدا *

**القاسم** و درجة القسمة و شريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

**التقسيم** يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الاجزاء او قسمة الكلي الى جزئياته حقيقية او اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة و هو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته و تقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية و اما تقسيم الكلي الى جزئياته و تقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى و منها ما يسمى تركيب القياس و قد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية و منها ما هو مصطلح اهل الاصول والمناظرة و هو ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه اما مع السكوت عن الآخر لانه لا يضره او مع التعرض لتسليمه و هذ السوال يجري في الاصل و جميع المقدمات القابلة للمنع و منع قوم قبول هذا السوال و المختار قبوله كذا في العضدي و قد يطلق عندهم ايضا على السبر كما مر في فصل الراء من باب السين المهملتين و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الاول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين و بهذا القيد الاخير يخرج عنه اللف و النشر و قد اهمله السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر و الحق ان يقال ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد اذ ليس في اللف و النشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه السامع اليه و يرده عليه فليتامل فانه دقيق كقول الشاعر * شعر * و لا يقيم على ضيم يراد به * الا الاذلان عير الحي و الوتد * هذا على الخسف مربوط برمته * وذا يشج فلا يرثي له احد * اي لا يقيم احد على ضيم اي ظلم يراد ذلك الظلم بذلك الاحد الا الاذلان احد هما الحمار الوحشي و الاهلي و الآخر الوتد هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمته اي بقطعة حبل بالية و ذا اي الوتد يشج اي يدق و يشق راسه فلا يرثي اي

لا يرق و لا يرحم له احد ذكر العير و الوتد ثم اضاف الى الاول الربط مع الخسف والى الثانى الشج على التعيين و الثاني ان يذكر احوال الشيئ مضافا الى كل من تلك الاحوال ما يليق به كقولك لقيت قوما ثقالا على الاعداء اذا حاربوا خفافا اذا دعوا الى كفاية مهم و الثالث استيفاء اقسام الشيئ الموجودة لا الممكنة عقلا كما في الاتقان و ترك قيد الموجود صاحب التلخيص حيث قال هو استيفاء اقسام الشيئ كقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور او يزوجهم ذكرانا و اناثا و يجعل من يشاء عقيما فان الانسان اما ان يكون له ولد اولا و اذا كان فاما ان يكون ذكرا او انثى او ذكرا و انثى و قد استوفى جميع اقسام الشيئ و ذكرها كذا فى المطول و الرابع ما وقع في جامع الصنائع قال تقسيم آنست كه عرض را بچند قسم كند و اين بر سه نوع است والا و خلط و نكس والا آنست كه ترتيب را نگاهدارد در عدد و غير او مثال عدد * شعر * زبذل و گنج و دل تو همين برد غيرت * يكى سحاب دوم معدن و سيوم دريا * مثال بى ذكر عدد * شعر * زان رخ و زلف تو نيا ميزد * روز وشب آشكار ميبينم * و خلط آنست كه ترتيب را نگاهدارد و آميخته آرد مثاله * شعر * قد و خد و خط تو هريك بحسن * آفتاب و مشك و سرو راستين * و نكس آنست كه موصوفات را بترتيبي كه ذكر كرده باشد ايشان را برعكس ترتيب آرد مثاله * شعر * قد و خط و رخت نيا ميزد * مه و مشكست و سرو بستاني * انتهى *

**تقسيم مسلسل** نزد شعرا آنست كه در مصراع اول سه چيز بيارد و در مصراع دوم مطلع ايشانرا سه صفت كند و در بيت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بيت دوم قسم آن سه چيز ديگر آرد و همبرين نمط شعر را تمام كند مثاله * شعر *

سه چيز داد رخ و زلف و خط يار مرا * يكى فريب دوم عشوه و سوم سودا
فريب و عشوه و سوداى او مرا كردند * يكى اسير دوم عاجز و سوم شيدا
اسير و عاجز و شيداى اركنون بيني * يكي پري و دوم مردم و سوم حورا

**القصم** بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع *

**القلم** بفتح القاف و اللام خامه و نصيب كه در قمار فرض كنند و آنچه بآن چيزى را مي برند كما في كنز اللغات و القلم الاعلى عند الصوفية هو العقل الاول و قد سبق في فصل اللام من باب العين المهملة و يجيئ في لفظ اللوح ايضا في فصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات مى گويد كه قلم در اصطلاح صوفيه عبارت است از حضرت تفصيل كه كنايت از واحديت باشد * و قيل قلم عبارت است از نفس كل و بطور بعضى از لوح *

**الاقليم** بكسر الهمزة كشور الاقاليم الجمع كما فى المهذب و در كنز اللغات ميگويد اقليم بخشي اززمين *

اعلم ان اهل الهيئة قسموا الارض الى اربعة اقسام متساوية و سموا واحدا من تلك الاقسام بالربع المسكون والربع المعمور و ذلك انهم فرضوا على سطح الارض دائرتين احدُهما هي المسماة بخط الاستواء و هي تقطع الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش والجنوبي ما يقابله و ثانيتهما هي التي تمر بقطبي خط الاستواء و هي تنصف كلواحد من نصفيه المذكورين فتصير كرة الارض بتقاطعي الدائرتين المذكورتين ارباعا ربعان شماليان وربعان جنوبيان والمعمور منها احد الربعين الشماليين و هو المسمى بالربع المسكون و العمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه و سائر الارباع الثلثة لايعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعيين الربع المعمور تعذر او تعسر لانه لو قيل هو الفوقاني من الشماليين كما قيل لورد ان كلا منهما فوقاني بالنسبة الى من هو عليه و لو قيل هو الربع الذي كثر فيه العمارات لكان دورا مع ان قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم ان عرض المعمور اي بعده عن خط الاستواء ست وستون درجة و طوله نصف الدور اي مائة و ثمانون درجة و ابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لانه اقرب اليهم و عند اهل الهند من المشرق لذلك و قد سبق في لفظ الطول ثم انهم قسموا المعمور سبع قطاع دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكما فيتشابه احوال البقاع الواقعة في ذلك القسم و سموا تلك الاقسام بالاقاليم فابتداء الاقليم الاول من خط الاستواء لانه متعين لذلك طبعا والنهار هناك ابدا اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • و عند بعضهم ابتداء الاقليم الاول من حيث يكون النهار الاطول من السنة اثنتي عشرة ساعة و خمسا و اربعين دقيقة من دقائق الساعات و يكون العرض هناك اثنتي عشرة درجة و اربعين دقيقة و انما جعلوه مبدأ اذ من هنا الى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها و وسط الاقليم الاول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الاطول من السنة ثلث عشر ساعة و يكون العرض ست عشرة درجة و نصف درجة و ثمنها و ابتداء الاقليم الثاني و هو آخر الاقليم الاول حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة و ربع ساعة و يكون العرض عشرين درجة و سبعا و عشرين دقيقة و وسط الاقليم الثاني حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة و نصف ساعة و يكون العرض اربعا و عشرين درجة و اربعين دقيقة و ابتداء الاقليم الثالث حيث يكون النهار الاطول ثلث عشرة ساعة وثلثة ارباع ساعة و يكون العرض سبعا و عشرين درجة و نصف درجة و وسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و العرض ثلثين درجة و اربعين دقيقة و مبدأ الرابع حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثة و ثلثين درجة و سبعا و ثلثين دقيقة ووسطه حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة ونصفا و العرض ستا و ثلثين درجة و اثنتين و عشرين دقيقة و مبدأ الخامس حيث يكون النهار الاطول اربع عشرة ساعة و ثلثة ارباع ساعة والعرض ثمانيا وثلثين درجة و اربعا و خمسين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و العرض احدى و اربعين درجة و خمس عشرة دقيقة و مبدأ السادس حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و اربعين درجة و ثلثا و عشرين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و نصفا و العرض خمسا و اربعين درجة و احدى و عشرين دقيقة و مبدأ السابع حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و ثلثة ارباع و العرض سبعا و اربعين درجة و اثنتى عشرة دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة و العرض ثمانيا و اربعين درجة و اثنتين و خمسين دقيقة و آخره عند البعض آخر العمارة و عند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و خمسين درجة هكذا في الملخص و شروحه *

**اقليم الرؤية** هو فلك البروج و قد سبق في فصل الكاف من باب الفاء *

**الاقنوم** بالنون في اللغة الاصل و جمعه اقانيم قال الجوهري و احسبه روميا * و الاقانيم عند النصارى ثلث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحيٰوة و عبروا عن الوجود بالاب و عن الحيٰوة بروح القدس و عن العلم بالكلمة و قالوا اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام كذا في التفسير الكبير *

**القيمة** بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم و قد سبق في لفظ الثمن في فصل النون من باب الثاء المثلثة *

**القيمي** شرعا هو غير المثلي و قد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف *

**القيام** بالكسر لغة الانتصاب و شرعا استواء اتسق الاسفل و الاعلى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة * اما القيام بالذات و بالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيئ مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و قيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه و يحصله و القيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل و بالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين و معنى واحد عند الحكماء و القيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز و هو ان يكون الشيئ بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيئ آخر و على المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيئ بشيئ بحيث يصير الاول نعتا و يسمى حالا و الثاني منعوتا و يسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات و لهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه و لا عكس كليا لجواز ان يكون كالعقول و النفوس و الحال في القيام بالغير ايضا كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيئ آخر يكون نعتا و لا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين و لا عند الحكماء و هو ظاهر و لا في صفاته تعالى عند الحكماء و غيرهم القائلين بانها عين الذات و اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور و اما في الممكن لذاته فمتصور ايضا

عند جميعهم و هو ظاهر و اما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور فى الواجب و الممكن جميعا اى يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين الا ان الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني و حواشيه كاحمد جند و غيره •

**التقويم** در لغت بمعنى راست داشتن و قيمت كردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتريكه مينويسند در ان احوال ستاركان بعد از بر آوردن آنها از زيج پس مينويسند در ان دفتر مواقع ستاركان را در روزهاى يكسال در طول و عرض و اتصالات ايشانرا بايكديگر و طالعها و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و كسوف و رؤيت اهلة و مانند آن كذا في سراج الاستخراج وتقويم را نيز اطلاق كنند بر طول كوكب و آنرا بهت كوكب نيز گويند و قد سبق في لفظ الطول و بالجملة فتقويم الكوكب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بين اول الحمل و مكان الكوكب على التوالي • و فى التذكرة و تقويم الجوزهر قوس من فلك البروج بين اول الحمل و نقطة الراس على التوالي • و في شرح التذكرة للعلي البرجندي كما يطلق التقويم على القوس المذكورة كذلك يطلق على الحركة فيها •

**مقوم عدد** در اصطلاح عبارتست از عدديكه بيكى كم باشد ازان عدد چون چهار كه مقوم است پنج را و پنج كه مقوم است شش را و على هذا فقس كذا في زيج شاه جهاني •

**الاقامة** عند اهل الشرع هى الاعلام بالشروع فى الصلوة بالفاظ عيّنها الشارع و امتازت عن الاذان بلفظ الشروع كذا فى الكرماني شرح صحيح البخاري و فى البرجندي الاقامة فى الاصل مصدر سمي بها فى الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الفاظه هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يزاد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين • و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع و هو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هى حركتها الى التوالي والاقامة وهي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت ويا استقامت رسد در حد اقامت افتد وحد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاوسطين بحسب المسير لا بحسب المسافة كانت حركة مركزه موافقة فى الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سريع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يتحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل و التدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه و ان حركة اسفله تخالف فى الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله للارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يرى الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير فى الاستقامة فاذا تساوت الحركتان يرى

الكوكب مقيما في موضع معين اذ بمقدار ما يحركه الحامل الى التوالي يرده التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفا و لا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعا متحركا الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحامل ثم الكوكب بعد الرجعة يقيم ثانيا في الجانب الآخر من التدوير اذا تساوت الحركتان و يستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم و في غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم يبطئ في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجا من البطوء في الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير و من هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانيا ثم يستقيم متدرجا من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأ في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع و لا ابطاء و لا رجوع و لا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتركب في الحركات و اختلاف الاوضاع و لما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحامل لا يرى القمر راجعا و لا واقفا اذ لا تساوي حركة التدوير حركة الحامل في الرؤية حتى يرى القمر واقفا فضلا عن ان تزيد على حركة الحامل حتى يرى راجعا بل قد يرى بطيء السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره و ذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعا في الاستقامة و ذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص و تصانيف عبد العلي البرجندي *

**الاستقامة** هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة و اجتناب المعاصي و قال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئا و قيل هي الخوف من العزيز الجبار و الحب للنبي المختار و قيل حقيقة الاستقامة لا يطيقها الا الانبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة الخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم و العادات و القيام في امر الله بالفوافل و المكتوبات و قال يحيى بن معاذ هي على ثلثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة و استقامة الجنان على صدق الارادة و استقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك * وعند اهل الهيئة و النجوم حركة الكوكب الى التوالي و قد عرفت قبيل هذا * و عند المحاسبين كون الخط مستقيما و قد مر في فصل الطاء المهملة من باب الخاء المعجمة و المستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي و على الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم و غير مستقيم مسمى بالخلف وقد سبق في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

**المقام** على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد و يقيم فان لم يثبت سمي حالا وقد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء و المقام المحمود مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين

المهملتين و اما عند اهل المعاني فقيل انه مرادف للحال و قيل هما متقاربا المفهوم و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة * و عند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما قبل الرجعة يسمى المقام الاول و الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقيما بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة و هذا هو الاشهر و قيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول و اقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الچغميني *

فصل النون * **القران** بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج و العمرة اي جمع بينهما كما في الاساس و غيره كذا في جامع الرموز * و في البرجندي هو الجمع بين الحج و العمرة باحرام واحد * و عند المنجمين هو من انواع النظر و يسمى مقارنة ايضا و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب النون و در كشف اللغات ميگويد كه قران پيوستن دو ستاره به برجي و آنكه گويند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد *

**القرينة** بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شيئ لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث الفاعل قال المولوي عصام الدين ان اراد لا بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي قرينة على المعنى المراد و لم يعهد اطلاق القرينة عليه و ان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لزم ان لا يكون القرينة دالة على الشيئ بالتضمن و الالتزام اصلا و هو ظاهر البطلان فالصواب ان يقال هي الامر الدال على الشيئ من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية و مقالية وقد يقال لفظية و معنوية و قد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيمهم السجع الى المطرف و الترصيع و المتوازي على ما سبق و قد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قولهم الفاصلة كلمة آخر الآية كقافية الشعر و قرينة السجع * و عند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في القياس الحملي و يسمى ضربا و اقترانا ايضا هذا و الحق عدم اختصاصها بالقياس الحملي كعدم اختصاص الصغرى و الكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي و قد يقال التحقيق ان القياس باعتبار ايجاب المقدمتين و سلبهما و كليتهما و جزئيتهما يسمى قرينة و ضربا اذا الظاهران القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس بالاعتبار المذكور و كذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة و الاقتران ظاهر و اما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب *

**الأقران** بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة اي الموافقة في السن واللقي اي الاسناد و الاخذ عن المشايخ في شرح النخبة و شرحه ان تشارك الراوي و من روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل السن واللقي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقران لانه حينئذ يكون راويا عن قرينه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقي قال ابن الصلاح و ربما يكتفى بالتقارب في الاسناد اي الاخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب في السن و المراد بالمشاركة التقارب *

**المقرونة بالقرائن** هي قسم من المقدمات الظنية و هو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في شرح المواقف *

**الاقتران** عند المنطقيين هو القرينة في الاشارات تاليف الصغرى و الكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني عندهم قسم من القياس كما سبق *

**القن** بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه و عن ابن الاعرابي انه خالص العبودية و يستوي فيه المذكر و المؤنث و يقال هما قنان وهم اقنان اي لا يستوي فيه الواحد و التثنية و الجمع وقال غيره انه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فيستوى فيه الواحد والتثنية و الجمع و المذكر و المونث كما في الاساس وشريعة على ما في المغرب عبد لا يكون مكاتبا و لا مدبرا وفيه اشارة الى ان القن لا يشتمل الامة عند الفقهاء و لذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم وكتاب النكاح و في الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة القن في الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى و المآل واحد كما لا يخفى *

**فصل الواو* الاستقراء** لغة التتبع من استقريت الشيء اذا تتبعته * و عند المنطقيين قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي و قولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته و كذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم و التصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة و هو ان يستدل بجميع الجزئيات و يحكم على الكل و هو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد و كلواحد منها متحيز ينتج كل جسم متحيز و هو يفيد اليقين و ناقص و هو ان يستدل باكثر الجزئيات فقط و يحكم على الكل و هو قسيم القياس و لذا عدوه من لواحق القياس و توابعه و هو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان و الفرس و الحمار و البقر و غير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التمساح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية و انكان ظنيا افاد الظن بها

و ان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر و لم يستقرء حاله لكنه ادعى بحسب الظاهران جزئياته ما ذكرفقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد ملحق بالاعم للاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الجلي بين القياس المقسم و الاستقراء الناقص و الشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمدفوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلم و ان اراد عدمه صريحا و ضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر *

**القناة** بالفتح و النون هي مجرى الماء تحت الارض و يقال بالفارسية كاريزكما في النهاية كذا في جامع الرموزفي كتاب احياء الموات وقوله تحت الارض احتراز عن النهرفانه مجرى الماء فوق الارض *

**القوة** بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا فتتناول القوة الفلكية و العنصرية و النباتية و الحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية و الثاني الطبيعة العنصرية و ما في معناها و تسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين و الثالث القوة الحيوانية و الرابع النفس النباتية و قد تفسر بمبدأ التغيرفي شيئ آخرمن حيث هو آخر و المراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط اذ القوة قد تكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل و قد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ التغير في محلها فقط كالصورة الهوائية المقتضية للرطوبة في مادتها وقد تكون مبدأ للتغير في المحل اولا و في غيرها ثانيا كالصورة النارية المحدثة للحرارة و اليبوسة في مادتها اولا و في مجاورها ثانيا و قد تكون مبدأ للتغير في غيرالمحل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية في البدن التغير و المراد بالتغيراعم من ان يكون دفعيا اوتدريجيا و القيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية و الاعتبارية فدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستعلج معالج بالكسر و من حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستعلج معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية و بعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض بالعام لامتناع اشتراك الجواهر و الاعراض في وصف جنسي وقد مرما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء و اما عند الاطباء فهي اي القوة ثلثة اقسام طبيعية و حيوانية و نفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية و القوى الطبيعية اربع مخدومة تخدمها اربع اخرى و المخدومة و هي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص و تكميله في ذاته و هما الغاذية و النامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته و هي تشبه الغذاء

بالمغتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و اثنتان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيئ كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالشكل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و الخادمة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبخ الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدمها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و القوى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة و هي الحواس الظاهرة و اما باطنة و هي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحريك و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بهيمية و نفسا امارة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لوامة و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بينهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية وسماها الاجتماع و هو الجزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك و عند وجوده يترجح احد طرفي الفعل و الترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما قال و يدل على مغايرته للشوقية انه قد يكون شوق ولا اجتماع و الاشبه انه لا يغاير الشوق الا بالشدة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و الحق ان الاجتماع مغائر لها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم له ٭ و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الافعال الشاقة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة و قد قيل المراد بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالاعراض ومنها عدم الانفعال و منها عدم الانفعال بسهولة و منها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئا لشيئ واحد دون مقابله كقوة الفلك على الحركة فقط و قد تكون تهيّا للشيئ و ضده جميعا وقد تكون قوة في شيئ لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا كالارض و في الهيولى الاولى قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قبولها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال و الفرق بين القوة بهذا المعنى و بين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيئ وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصدرى و قد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قريبا و بعيدا و متوسطا و قد سبق في لفظ القبول ما ينافيه ايضا و منها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبهري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوالع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيئ مع عدم حصوله بالفعل و الامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيئ مجازا تسمية للجزء باسم الكل و مما يويد ذلك ما قال الصادق الحلوائي في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل و الثاني الامكان و هو استواء طرفي الوجود و العدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول و الممكن اذا كان حاصلا بالفعل لايخرج عن الامكان الذاتي و منها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الناس و هذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل و اما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة و ذلك لان اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فصار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدأ و هو القدرة و الى ذلك اللازم و هو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيئ مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضا فاطلق على عدم الانفعال ثم ان للقدرة لازما وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل و تركه كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقل اسم القوة اليه و نقل ايضا من القدرة الى سببها و هو امكان الحصول مع عدمه اى القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل و هو الذي يتوقف عليه وجود الحادث و ذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان مسبب القدرة بحسب الظاهر و ايضا للقدرة صفة هي كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقيل هي الصفة المؤثرة في الغير اى مبدأ الفعل مطلقا سواء كان بالايجاب او بالاختيار و المهندسون

يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله و لذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما *

**القوي** على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط * و القوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينقسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس *

**القوة العاقلة** هي قوة من قوى النفس الناطقة و تسمى قوة ملكية ايضا وقد تطلق على النفس الناطقة ايضا كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان * و القوى الدراكة هي النفس و آلاتها و القوى العالية و السافلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة و القوة القدسية قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة *

**المقوي** على صيغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دواء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز *

**الاقواء** بكسر الهمزة نزد شعرا عبارت است از تبديل توجيه و حذو غير حذويكه حركت ما قبل قيد است در قافيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته و بسته نزد بيشتر شعرا جائز است و اختلاف حذويكه حركت ما قبل ردف است بدو طريق ميشود اول آنكه در هر دو قافية آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود دوم آنكه در يك قافية آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دُر و دَور و ازين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قافيها برفع و نصب وجر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت *

**فصل الياء التحتانية * المقتدي** اسم فاعل من الاقتداء و هو شرعا من يصلي خلف الامام و عند الصوفية قد سبق في لفظ المريد في فصل الدال من باب الراء المهملتين *

**الاستقصاء** بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فياتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاصبع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم و التكميل ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و اسبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مساغ مثاله قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة الآية فانه لو اقتصر على جنة لكفى

و لم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نخيل و اعناب فان مصاب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجري من تحتها الانهار متمما لوصفها بذلك ثم كمّل وصفها بعد التتميمين فقال له فيها من كل الثمرات فاتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها و اصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر و له ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر استيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في اسرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحتراقها لاحتمال ان يكون النار ضعيفة لاتفي احتراقها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترقت فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نوع الاطناب *

**القضاء** بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه - و الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات اي خلقهن مع الاحكام - والاعلام و التبيين قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن - و اقامة الشيء مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الاصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يقابله الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الالزام كذا ذكر في الكافي و في الخزانة ان القضاء في اللغة بمعنى الالزام و في الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة وقيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزانة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي وقد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و من له القضاء يسمى قاضيا و قاضي القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام و يسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا وقضاء ترك والفرق بينهما من وجهين الاول انه لو صار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث و اقام البينة قبلت في قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعي الكل النصف بقضاء الالزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجح على بينة ذي اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعي هذا النصف مدعي النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد السند في شرح المواقف قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لايزال و قدرة ايجاده اياها على قدر مخصوص و تقدير معين معتبر في ذواتها و احوالها

و اما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام و اكمل الانتظام و هو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالفه ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام و الترتيب و على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها و الفرق بينها و بين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعلق العلم بالوجه الاصلح و النظام الاكمل الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و كان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل و القدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية و انما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها و دخلها فالخير كله بقضاء وما في العالم من الضر فهو بقدر و هذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالتوليد و الفلاسفة القائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للنفع نوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد و اما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج وعند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها و كثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته ولحكمة خفية ولا يسأل عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية نقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان و لما ذا لم يكن على خلافه نقول بقدر انتهى كلامه وفي التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالاظهار و الايجاد و في كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين و اللوح المحفوظ على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز و جل و ان من شيئ الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و قريب منه ما يقال القضاء ما في العلم و القدر ما في الارادة و قد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة و القول فالارادة قضاء و القول قدر * ثم القضاء قسمان قضاء محكم و قضاء مبرم و يجيئ في لفظ اللوح في فصل الحاء المهملة من باب اللام وقد مر بيان القضاء و القدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

**القضية** بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا و تصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع و العضدي وهو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ و المعقول و هو جنس

يشتمل الاقوال التامة و الناقصة و انما اعتبر صحة ان يقال لقائله الخ اذ لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب و لا يرد قول المجنون و النائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر و ان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما ملحق بالحان الطيور ليس بخبر و لا انشاء نص عليه في التلويح وقد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر و الصدق ايضا و تحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة او اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة • **التقسيم** • القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه و المحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية و الا سميت حملية و انما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق و الكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و حذفنا ان و الفاء الموجبتين للربط بقي الشمس طالعة و النهار موجود و هما قضيتان وفيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما و لا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يلزم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل و اورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد ولا في قوة المفرد و هو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد و اقلها ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول ونحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية اوتلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد و اقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له و التحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شيء من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان و ان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة تقييدية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك او امتزاجية ونحو ذلك فهي ايضا حملية و انكانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا ليمكن الحكم بالاتحاد و المراد بالملاحظة الاجمالية ان لايلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع واما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم و اما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا و ذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالته اجمالية و ان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه و به و النسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا مفردين بالفعل او بالقوة فحملية والا فشرطية وان شئت قلت كلواحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا فشرطية و الا فحملية نكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخره اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضية بالقوة القريبة من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الروابط الى شيء سوى الاذعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا فانه قضية بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •

**قضايا** قياساتها معها و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن و هو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب في الحال ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذلك فانه زوج فالاربعة زوج و تسمى فطريات ايضا و قد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء •

**المقتضي** على صيغة اسم الفاعل عند النحاة هو ما يكون به الكلمة صالحة للاعراب فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا في بعض حواشي الوافي وفي اللباب المقتضي للاعراب هو توارد المعاني المختلفة على الكلم فانها تستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الافعال لدلالة صيغها على معانيها و انما محل المعاني المقتضية للاعراب هو الاسم و من ثم حكم له باصالة الاعراب و اصول تلك المعاني بحكم الاستقراء ثلثة الفاعلية وهي المقتضية للرفع والمفعولية وهي المقتضية للنصب و الاضافة وهي المقتضية للجر و ذلك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه و ضعف المفعولية و كون الاضافة بين بين و قد يقع المضاف اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا و قد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد و على هذا شان دلائل الاعراب من الحركات و الحروف و اما بطريق التعادل لاختصاص الاول و هو الفاعل بالاقوى و الاكثر بالاضعف و بهذا تبين ان الاصل في المرفوع هو الفاعل و ما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه و بالمعنى الثاني لكونه احد جزئي الجملة و الخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة و خبر ان و اخواتها لكون عاملها مشابها بالفعل فالحق به و التزم تاخيره عن المنصوب فيها التزم تاخيره ايقاعا للمخالفة بينهما اي بين عامله و بين الفعل و خبر لا التي لنفي الجنس لكون عامله مقابلا لان لاقتسامهما النفي و الاثبات على سبيل التوكيد و لا تقديم هناك بحال حطا له عن رتبة ان و اسم ما و لا لما بينهما و بين ليس من التشارك في المعنى و ان الاصل في المنصوب المفعول و ما عداه متفرع عليه فالحال لشبهه بالظرف و التمييز لوقوعه في الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا و نحو ما في السماء موضع راحة سحابا مثل عجبت من ضرب زيد عمرا و المستثنى لكونه فضلة و لكون العامل فيه بتوسط الحروف كالمفعول معه و الاسم و الخبر في بابي كان و ان لما ان عاملهما لاقتضائه شيئين معا اشبه الفعل المتعدي و المنصوب بلا التي لنفي الجنس لما

انها محمولة على ان و ان الاصل في المجرور المضاف اليه و لا فروع له واما التوابع فهي داخلة تحت احكام المتبوعات و انما بني من الاسماء ما بني اما لفقد المقتضي و اما لوجود المانع و هو مناسبته لمبني الاصل و اما المقتضي لاعراب المضارع فمشابهته لاسم الفاعل لفظا و معنى و استعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة و هو وقوعه بنفسه من غير حرف يرده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحقاق اقوى وجوه الاعراب و هو الرفع و وقوعه موقعا لا يصلح للاسم اصلا و ذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كان الشرطية اقتضى له اعرابا لايكون في الاسم راسا وهو الجزم و سائر الجوازم محمولة على ان الشرطية و وقوعه موقعا لايصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم و ما اشبهه اقتضى له وجها من الاعراب بين الاول و الثاني وهو اما النصب او الجر فاوثر النصب لخفته و لما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم و بهذا تبين وجه اختصاص الجر بالاسم و الجزم بالفعل انتهى *

**المقتضى** على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال و مقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس و عند الاصوليين هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم و نحوه و قيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ و لا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ و قال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه و لايلغو * و قيل هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة و هذه العبارات تودي معنى واحدا و كذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه و يجيئ توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون و هذه التعريفات على راى من لا يفرق بين المقتضى و بين المحذوف و المضمر و هو مذهب عامة الحنفية و جميع اصحاب الشافعي و جميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلثة اي ما اضمر في الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم و هو مذهب الشافعي و بعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها و هو مذهب القاضي الامام و خالفهم فخر الاسلام و شمس الائمة و صدر الاسلام و صاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضي على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط و جعلوا ماوراءه قسما واحدا و سموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا و لذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقولهم شرطا حال من المستكن في ثبت و بهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة و قولهم شرعا احتراز عن المضمر و المحذوف سواء قلنا بترادفهما او قلنا بان المضمر ماله اثر في الكلام نحو و القمر قدرناه و المحذوف مالا اثر له مثل قوله تعالى و اسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الاصوليين و حاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل و المصدر و ماحذف من الكلام اختصارا و اعطي

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيل المقتضي مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا اوضرورة - و قيل لايفرق العقل بين الكل فالفرق بجعل بعضها شرعيا و بعضها لغويا مشكل - و قيل ان المقتضي والمقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك عني بالف درهم فان الاعتاق والتمليك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لايخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة - و قيل ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الاهل ليس يتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المقتضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لاتغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ و دلالة اللفظ على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدر و في المقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو و نحوه فالحامل على الزيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضي بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين ◦ و قيل الكلام الذي لايصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي بالكسر و طلبه الزيادة هو الاقتضاء و المزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه و كشف البزودي و غيرها و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون ◦

**القافية** بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر ◦ شعر ◦ قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل ◦ بسقط اللوى بين الدخول فحومل ◦ هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ساكن يليه مع الحركة السابقة عليه ◦ و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العضدي قال المولوي عبد الحكيم القافية مشتقة من القفو و هو التبعية لان القوافي يجيء بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت والتقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حرف الروي ان كان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيء مردفة

و مجردة و موسسة والمطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة و مطلقة مردفة و مطلقة موسسة و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتاسيس و خروج انتهى * و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه مى آرد قافيه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تكرار يابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنى يا بحسب لفظ فقط و يا بحسب معني فقط كه آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصراعها و يا بيتها و يا در چيزى كه بمنزلهٔ آنها باشد بشرط آنكه مجموع از حروف و حركاتي معينه باشد مثل روي و تاسيس واشباع وآنكه بعضى تمام كلمه را قافيه گويند و بعضى ديگر مجرد حرف روي را بطريق مجاز است بنابر قول جمهور و ذكر قيد مختلفه براى احتراز است از رديف و ذكر قيد مصراعها و بيتها براى شمول تعريف مطلعها را و قطعها را و غزلها را و غير ذالك و ذكر قيد يا در چيزى كه بمنزلهٔ آنها باشد براى شمول تعريف قوافي را كه بعد آنها رديف آيد چه اين قوافي اگرچه در اوائل مصرعها واقع شوند اما حكم آخر دارند چراكه رديف چون بيك معني مكرر شود بمنزلهٔ معدوم است واطلاق قافيه بر قافيهٔ اول از شعر ذو القافتيين و ذو القوافي بطريق مجاز است و قيد بشرط آنكه مجموع الى آخره بجهت احتراز است از حروف و حركات كه بطريق صنعت لزوم ما لا يلزم شاعر تكرار آنرا در آواخر ابيات التزام كرده * التقسيم * انواع قافيه باعتبار تقطيع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارك و متكاوس و متواتر و متراكب و بعضى اين الفاظ را القاب قوافي گويند و بعضى حدود قافيه گويند گفته اند مترادف قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع در آواخر او دو حرف ساكن پياپى باشند مثاله اين معما باسم شهاب * شعر * هست پيش مالبت آب حيات دلنواز * آمده همچون حباب ازوى بيرون تبخاله باز * و متواتر قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع از ساكن كه در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازين ساكن است از يک حرف متحرک زياده واسطه نباشد مثاله * شعر * شكر دهنا فمى ندارى * ديرآى مي مغانه در كش * و متدارك قافيهٔ يست كه بحسب تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول ساكن كه پيش ازان ساكن است دو حرف متحرک واسطه باشند مثاله اين معما باسم يوسف * شعر * شمع جان چون سوخت در فانوس تن * شد ازان صورت پريشان حال من * و متراكب آنكه بحسب تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول ساكنى كه پيش ازين ساكن است سه متحرک واسطه باشند مثاله اين معما باسم بها * شعر * اى عطائي دل و دين رفت ز ما سوى عدم * در دل ما چو رقم بست سر زلف صنم * و متكاوس آنكه بحسب تقطيع از ساكنى كه در آخر اوست تا اول ساكنى كه پيش ازين ساكن است چهار متحرك واسطه باشند و اين بسبب غايت ثقلش در اشعار فارسي بغايت اندک است انتهى * و در جامع الصنائع ميگويد قافيهٔ مطلق آنست كه قافيه بي ردف و تاسيس و دخيل و وصل و خروج بود و قافيهٔ مقيد آنست كه قافيه بعد از ردف اصلي افتد و قافيه در تلفظ بر حسب تبعيت و اشباع ظاهر گردد و در تقطيع حذف شود مثاله * شعر * دل ز من بردي كنونش خون كني * گر بريد جانرا ندانم چون كني *

نون خون و چون ازین قبیلست و قافیهٔ پیوندي آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بي آوردن قافیه تمام شود فاما چون آوردن قافیه شرط است بضرورت بیارد مثاله * شعر * اي لبت شکر وسخن شیرین * چه کني عیش بنده تلخ به بین * لفظ به بین قافیه پیوندیست که اتمام معني بدان احتیاج ندارد و قافیهٔ ملک آنست که قافیه در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیه سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ایطا نیست وقافیهٔ متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیه آرد که پنداشته آید که الفاظ قافیه ازان الفاظ متصل زیاده شده است مثاله * شعر *

بست چون بر روي من دلدار در * شد ز اشکم طرهٔ دستار تر
دل ز من بردي و جان آواره شد * جان آوارهٔ کنون یکبار تر انتهی *

**ذوالقافیتین** عند البلغاء هو التشریع وهو ان یبتني الشاعر بیته ذاقافیتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد وقد سبق في فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن درجامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیتین آنست که شاعر دربیتی رعایت دوقافیه کند وهردورا درپهلوي یک دیگر بیارد مثاله * شعر * دل در سرزلف یار بستم * وز نرگس آن نگار رستم * قافیهٔ اول یار و نگار وقافیهٔ دویم بستم و رستم و اگر در شعري رعایت زیاده از دو قافیه کنند آنرا ذو القوافي گویند و معطل نیز مثال انچه برسه قافیه باشد * شعر *

گر سعد بود طالع اختر یارت * دارا شودت تابع بر زر دارت
ورزانکه نداري چو عطائی طالع * رنج تو بود ضائع ابتر کارت

قافیهٔ اول برعین دوم بررا میوم برتا مثال آنچه مبني است برچهار قافیه * شعر *

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید * باد نو روزي به بستان طلعت دیبا کشید
زینت خود را ندیدستي بیابانرا ببین * این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیهٔ اول برنون دوم برتا سوم بر الف چهارم بر دال پس قافیها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر کلمهٔ درمیان قوافي واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه * شعر *

رخ نگارم چو ارغوان پر قمر است * بر نگارم چو پر نیان بر حمر است
بر انگهي که بخندد لبان شیرینش * درست کوي چون ناروان برگهراست

کلمهٔ بر میان دو قافیه که ارغوان وقمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسي اینست ذو القافیتین که مذکور شد فاما در تازي بروش دیگر است که مسمی است بتشریع انتهی پس تخالف معنیین بسبب تخالف اصطلاحین است *

**القينة** بالنون عند الحكماء هي الملك كما يجيئ في فصل الكاف من باب الميم *

## * باب الكاف *

**فصل الالف * لاكفاء** بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الروي كالذال مع الظاء و الحاء مع الخاء و نحو هما * و قيل بين حركات الروي كقافية المرفوع مع المكسور و الاكفاء من العيوب كذا في الصحاح و الصراح و از قبيل اكفا است جمع ميان حرف عجمي و عربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قافيه سازند و سراچه را با سراجه وسگ را با شك و اين بغايت ناپسنديده است و تبديل روي بحرفي كه در مخرج باو نزديك نباشد از درجهٔ اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصناعة *

**التكافؤ** عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهملة *

**فصل الباء * الكتاب** بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب و الفرق بينه و بين الرسالة بالكمال فيه و عدمه في الرسالة كما سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية و هو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك و بالنظر الى الاطلاق الثاني قالوا ادلة الشرع اربعة الكتاب و السنة و الاجماع و القياس هكذا يستفاد من التلويح و العضدي و في اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها و اما الفصول الدالة على الاصناف و اما غيرها و قد يستعمل كل من الابواب و الفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز و شرح المنهاج * و في اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف *

**كتاب مبين** در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ تدرى كه آن نفس كل يا عقل كل است بانكه عبارتست از علم الٰهي و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود و يابس كنايه از عدم و احاطهٔ اين دو مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات *

**الكتاب الحكمي** عند الفقهاء و يسمى بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء *

**الكتابي** بياء النسبة شرعا هو الكافر الذي تدين ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة و يجيئ في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة *

**الكتابة** هي عند الفقهاء عقد بين المولى و مملوكه على ان يودي ذلك المملوك مالا معلوما بمقابلة

عتق يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعتق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العقد بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك و المولى يكتب لعبده وثيقة فالكتابة اعتاق المملوك يدا حالا و رقبة مآلا ويسمى ذلك المملوك مكاتبا كذا في البرجندي *

**المكاتبة** هي عند المحدثين ان يكتب الشيخ مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه* فهي كالمناولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او مجردة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا و الصحيح جواز الرواية بهما جميعا و هي في الصحة و القوة كالمناولة و يكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة و في شرح النخبة اطلق المتاخرون المكاتبة في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في روايته ام لا *

**الكذب** بالكسر و سكون الذال المعجمة خلاف الصدق و قد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة و الكذب قبيح لعينه و الصدق حسن لعينه و هو مذهب كثير من المتكلمين و قال كثير من الحكماء و المتصوفة ان الكذب يقبح اما يتعلق به من المضار الخاصة و الصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخاصة لان شيئا من الاقوال و الافعال لايقبح و لايحسن لذاته كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون *

**الكسب** بالفتح و سكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تعلق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقدور قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعبد و المراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له و بالجملة فصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق و معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير لوجد الفعل فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الايجاد و للعبد بجهة الكسب و المقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بآلة و الخلق لا بآلة و الكسب مقدور وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة و هو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد و هو نفس زيد و الحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر

خارج من ذاته و اثر الكاسب صفة في فعل قائم به و الكسب لا يصح انفراد القادر به و الخلق يصح اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى و لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها و قال الاشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى و لكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه و قال اكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا ايجاب بل باختيار و قالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه و قال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل و قدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة و معصية و نحو ذلك و قالت الحكماء و امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و ارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه • و يطلق الكسب ايضا على طريق يعلم منه المجهول و قد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جوزه جعل الكسبي اعم من النظري و من لم يجوزه فقال النظري و الكسبي متلازمان و قد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة • و في شرح العقائد النسفية الاكتسابي عام يحصل بالكسب و هو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل و النظر في المقدمات في الاستدلاليات و الاصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لان الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي و لا عكس كالابصار الحاصل بالقصد و الاختيار و اما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي و يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق و قد يقال في مقابلة الاستدلالي و يفسر بما يحصل بدون نظر و فكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه و فيه مخالفة صاحب المواقف و ان شئت التوضيح فارجع الى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته •

**الكعبة** بالفتح و سكون العين نزد صوفيه مقام وصلت را گويند كما وقع في بعض الرسائل و نزد سبعيه نبي عليه السلام را گويند •

**المكعب** بفتح العين المهملة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات و هو جسم يتوهم حدوثه من حركة ضريع قائم على طرف مربع آخر يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر و هو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة و قد يطلق على ضلع المكعب ايضا مجازا و في اصطلاح اهل الجبر و المقابلة هو الحاصل من ضرب الشيء في المال و يسمى بالكعب ايضا اعلم ان اصحاب الجبر و المقابلة يسمون العدد المجهول شيئا و مضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا و حاصله في المال كعبا و مكعبا و حاصله في الكعب يسمى مال مال و حاصله في مال المال يسمى مال كعب و حاصله في مال

الكعب يسمى كعب كعب وقس على هذا و الضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احدمالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا و يضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب و هكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وثانية عشرتها كعب كعب كعب الكعب فظهران عدد المال لايتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين •

**الكعبية** هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابى القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد و تلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها و اذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها و لا يرى نفسه و لا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف •

**الكوكب** لغة ستاره وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كري مركوز في الفلك منير في الجملة و احترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدا كما في القمر و بقيد المنير عن التداوير والحوامل وقولهم في الجملة يعني اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة لالون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف فالقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه و بعده منها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غيران يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هوالاخير اذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع و الغروب و منهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا و انكان ضعيفا فلعطارد صفرة و للزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة وللمشتري بياض غيرخالص و للزحل قتمة مع كدورة وللقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيارة وهى سبع الشمس والقمر و يسميان بالنيرين و يقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر و الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و تسمى هذه خمسة متحيرة لتحيرها في السير رجعة واستقامة و نحوهما ويسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية و الاولان اى الزحل و المشتري بالعلويين و الاول اى الزحل بالثاقب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا و يسمى الزهرة و عطارد بالسفليين و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و ثوابت وهي ماعدا هذه السبع سمي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض و مع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا و تسمى بالبيابانية ايضا لانها تهتدى بها في الفلاة وهى البيابان بالعجمية اعلم انهم رتبو الكواكب الثوابت على ست مراتب و سموها اقدارا متزائدة لكونها على تزايد سدس سدس حتى كان ما في القدر

الاول ستة امثال ما في القدر السادس و جعلوا كل قدر على ثلث مراتب اعظم و اوسط و اصغر فتكون المراتب ثماني عشر فكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرفا و عظما ايضا كما في شرح بيست باب و مادون السادس من المرصودة لم يثبتوه في مراتب الاقدار بل انكان كقطعة سحاب سموه سحابيا و الا مظلما ثم ان في شمال ذنب الاسد جملة من الكواكب الصغيرة المجتمعة و يسميها العرب بالهلبة و هي في الاصل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم انها راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصرنة التي على ذنب الاسد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهلبة فشبهت العرب هذا السطر بذنب الاسد و الكواكب المجتمعة بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة و من كواكب الهلبة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس و من القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهلبة بالصغيرة و لم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف و اثنان وعشرون و اما ابن الصوفي فلما رآى انها مرصودة و لم ير في اخراجها من المرصودة وجها قال انها الف و خمسة و عشرون و هو الصواب * **فائدة** * في ظهور الكواكب و خفائها وجد حدود ظهور السيارات الستة و خفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للزحل احد عشر جزءا و للمشتري عشرة اجزاء و للمريخ احد عشر جزءا و نصفا و للزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء و حدود ظهور الثوابت القريبة من المنطقة و خفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الافق اما في القدر الاول منها اثنا عشر جزءا و اما في الثاني بزيادة درجتين و هكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان و عشرون جزءا و لما بعد منها عن المنطقة ينتقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع *

**كوكب الصبح** در اصطلاح صوفيه اول چيزيكه ظاهر ميشود از تجليات الٰهي و گاه اطلاق كرده ميشود بر سالكي كه متحقق شود بمظهريت نفس كلي كذا في لطائف اللغات هكذا يستفاد من شرح المواقف و تصانيف عبد العلي البرجندي *

**المكلب** سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين *

**فصل الدال المهملة * الكماد** بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان يوضع الادوية على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او النخالة المسخنة في القولنج و قيل يبسه ليس بشرط بل قد يكون رطبا و جمعه كمادات كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

**الكنود** بالفتح و ضم النون ناسپاس و زميني كه درو گياه نرويد و در شريعت عبارت است از تارك فرائض و واجبات الٰهي و در طريقت از تارك فضائل و در حقيقت كنايتست از كسي كه اراده كند چيزي را كه اراده نكرده است او را حق تعالى و ابن هر سه معنى ازين آيت متخذ است كه ان الانسان الى ربه لكنود كذا في لطائف اللغات *

**فصل الراء المهملة** * **الكبر** بالكسر و سكون الموحدة بهتر دانستن خود است از دیگری چنانکه صنعت کمتر گردانیدن خود است از دیگری در محلي که تحقیر کرده شود دران محل و اضاعت حق شود و تواضع میان این هردو است فالتواضع محمود و الصنعة مذمومة و الكبر مذموم و العزة محمودة و في العوارف و لا يحل للمؤمن ان يذل نفسه في الطمع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يصنعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه و انزالها فوق منزلتها پس اگر تکبر بحق میکند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استغناء بالله عما في ايديهم و ان تكبر بغير حق فهو مذموم هو تكبر الاغنياء على الفقراء و لهذا بعضی گفته اند که کبر آن است که خود را از دیگری بناحق و بی سزاواري بزرگ و بلند داند و درین قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك *

**الكبير** لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادغام وقد سبق * و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا *

**الاكبر** عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمول المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين *

**الكبرى** بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين القضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و قد سبق *

**المكبر** على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصرفيين خلاف المصغر و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين *

**المكابرة** عند اهل المناظرة هي المنازعة لا لاظهار الصواب و لا لالزام الخصم و هي ضد المناظرة كذا في الرشيدية *

**الكثرة** بالفتح و سكون المثلثة ضد الوحدة و يجيء في فصل الدال المهملة من باب الواو *

**التكدر** بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما في بحر الجواهر * و في الاقسرائي هو تسخن يترتب يعرض للعين فيشبه الرمد و هو ليس بورم كالرمد بل هو شيء يشبهه في اعراضه ويكون من اسباب خارجية كضربة او سقطة او شمس منحرة و مسخنة او برد مكثف و لا يلبث زمانا يعتد به *

**التكرير** بالراء هو ذكر الشيء مرة فصاعدا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول في تعريف الفصاحة و في الاتقان التكرير من انواع اطناب الزيادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة خلافا لبعض من غلط و له فوائد منها التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرر و منها التاكيد و منها زيادة التنبيه على ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول و منه و قال الذي آمن ياقوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه الحيوة الدنيا الآية فانه كرر فيه النداء لذلك و منها اذا طال الكلام و خشي تناسي الاول اعيد ثانيا توطية له و تجديدا لعهده و منه قوله تعالى و لما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم ما عرفوا الآية و منها التعظيم و التهويل نحو الحاقة ما الحاقة و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا النوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن عده نوعا مستقلا قلت هو يجامعه و يفارقه و يزيد عليه و ينقص عنه فصار اصلا برأسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا و قد لا يكون تكرارا و قد يكون التكرير غير تاكيد صناعة و انكان مفيدا للتاكيد معنى و منه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد لا يفصل بينه و بين موكده نحو اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله فالآية من باب التكرير لا التاكيد الصناعي و من التكرير نوع يسمى بالترديد و هو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية و منه قوله ويل يومئذ للمكذبين لتعلق كلواحدة بما قبلها قال في عروس الافراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر و لكن كرر ليكون نصا فيما يليه و ظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت و الامر كذلك و لا يرد عليه ان التاكيد لا يزداد على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تابع اما ذكر الشيئ في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمتنع و من امثلة ما يظن تكرارا و ليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هداكم ثم قال فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقزح و قوله و اذكروه كما هدىٰكم اشارة الى تكرره ثانيا و ثالثا و يحتمل ان يراد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيبه بقوله فاذا قضيتم والذكر الثالث اشارة الى رمي جمرة العقبة و الذكر الاخير لرمي ايام التشريق و من ذلك تكرير الامثال الواقعة في القرآن كقوله و ما يستوى الاعمى و البصير و لا الظلمات و لا النور و لا الظل و لا الحرور و ما يستوى الاحياء و لا الاموات و كذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوقد نارا ثم ضربه باصحاب الصيب و من ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن كقصة آدم و موسى و نوح و غيرهم من الانبياء عليهم السلام و في تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيئ لم يذكر في الذي قبله او ابدال كلمة باخرى انكتة و هي عادة البلغاء و منها ان في ابراز الكلام الواحد في فنون كثيرة و اساليب مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة و منها ان الدواعي لتتوفر على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت القصص دون الاحكام و منها انه تعالى انزل هذا القرآن و عجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر في عجزهم بان كرر ذكر القصة في مواضع اعلاما بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله بايّ نظم جاءوا و بايّ عبارة عبروا و منها انه لما تحدّىٰهم قال فأتوا بسورة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط اقال العربي

ایتونا اتم بسورة من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السور دفعا لحجتهم من کل وجه انتهی ما فی الاتقان ۰

**المکرر** نزد صرفیان اسم حرفی است از حروف تهجی و آن راء مهمله است و نزد شعرا لفظ مکرر را گویند که در شعری بوجهی لطیف وطرزی نظیف آید مثاله ۰ شعر ۰ چه پرسی از من و حال من زار ۰ دل انکارم دل انکارم دل انکار ۰ رشید وطواط گفته مکرر شعر آن است که در یک بیت لفظی گوید و در بیت دیگر آن لفظ مکرر بیآرد مثاله ۰ شعر ۰

روي تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب ۰ موی تو حلقه حلقه هر حلقه از طناب

زان صفحه صفحه صفحهٔ گل شد ورق ورق ۰ زان حلقه حلقه حلقهٔ سنبل به پیچ و تاب

کذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبین قسمی است از کسر ۰

**الکسر** بالفتح و سکون السین لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قویة من غیر نفوذ جسم فیه و یطلق ایضا علی نوع من الحرکة ۰ و عند الاطباء تفرق اتصال في العظم بشرط ان یکون التفرق الی جزئین او اجزاء کبار و یسمی کاسرا ایضا لانه اذا کان التفرق الی اجزاء صغار یسمی تفتتا متفتتا هکذا یستفاد من بحر الجواهر ۰ و الاقسرائي و ذکر في شرح القانونچه انه یشترط ایضا ان یکون ذلک التفرق في عرض العظم اذ لو کان في الطول یسمی صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و یجیی في فصل اللام من باب المیم و عند المحاسبین العدد الذي یکون اقل من واحد کالنصف والثلث و یقابله الصحیح وهو اما منطق وهو الکسر الذي یمکن ان ینطق به بغیر الجزئیة اي بغیر الالفاظ الدالة علی الجزء مفردا کان کالنصف و الثلث او مکررا کالثلثین او مضافا کنصف الثلث او معطوفا کالنصف و الثلث و اما اصم و هو ما لا یمکن التعبیر عنه الا بجزء من کذا مفردا کان کجزء من احد عشر او مکررا کجزئین من احد عشر او مضافا کجزء من احد عشر من جزء من ثلثة عشر او معطوفا کجزء من احد عشر وجزء من ثلثة عشر و بالجملة فالکسر سواء کان منطقا او اصم منحصر في المفرد و المکرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب الیه اما ان یعتبر بنسبة نفسه الی المنسوب الیه او بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه الیه و الاول اما ان تعتبر نسبته الی المنسوب الیه بلا ملاحظة واسطة و تسمی نسبة بسیطة و هي نسبة الکسر المفرد کالثلث او بملاحظة واسطة و تسمی نسبة مؤلفة و هي نسبة الکسر المضاف کثلث النصف و لیس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اعم منه و الثاني اي الذي یعتبر بنسبة مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تکون نسب الاقسام متماثلة وهي نسبة الکسر المکرر المذکور کالثلثین او مختلفة اي غیر متحدة و هي نسبة الکسر المعطوف کالنصف و الثلث هکذا في شرح خلاصة الحساب ۰ و عند اهل الاوقاف عبارة عما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه وفق علی عدد بیوت ذلک الضلع و ذلک التقسیم یکون بعد نقصان العدد الطبعي من اعداد ضلع واحد کما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ۴۵ نقصنا منه العدد الطبعي للمربع و هو ۳۴ یبقی ۱۱ قسمناه علی عدد بیوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة خرج من القسمة الثاني و بقي ثلثة فالثلثة كسره و عند الاصوليين و اهل النظر هو ان توجد حكمة العلة بدون العلة و لا يوجد الحكم و حاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافر العاصي بسفرة مسافر فيترخص لسفرة كغير العاصي فاذا قيل له و لم قلت ان السفر علة الترخص قال بالمناسبة لما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف و هو يقع للمرخص فيعترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الاثقال و نحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية و المختار انه لايبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر و لم يرد النقض عليه فوجب العمل به بيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه و ان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص و الاحوال و ليس كل قدر منها يوجب الترخص و الا سقطت العبادات و تعيين القدر منها الذي يوجبه متعذر فضبطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها و لا معنى للعلية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا و الوصف معتبر تبعا لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة و لم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر و الجواب ان قدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف و لابد في ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية لما يراد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لايوجب عدم اعتبار الاقوى و ذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اى ما وجد في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكلية فلذلك لم يعتبره الشارع ووجود العلة في الاصل قطعي و اذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية و لا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقض في صورة يعلم قطعا وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعيان اي وجود العلة قطعا و انتقاضها تبعا لانتقاض حكمتها المساوية او الزائدة قطعا فيتساقطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق و لو تحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم و بالجملة فالكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر و لم يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه و حينئذ هو اى الكسر كالنقض فجوابه كجوابه ٭

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التاثير و في جزئها بالنقض قال القاضي هو عدم تاثير احد الجزئين و نقض الآخر و الاكثرون على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة عن درجة الاعتبار و نقض الباقي فلم يفرقوا بينه و بين النقض المكسور و ذلك لانهم قالوا اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضا مكسورا و هو بالحقيقة نقض بعض الصفات و انه بين النقض و الكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض و قد وجد في المحل و لم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة و قد اختلف في انه يبطل العلية و المختار انه لا يبطل مثاله ان يقول الشافعي في منع بيع

الغائب انه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه فيقول المعترض هذا منقوض بما اذا تزوج امراة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و الحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا و نقض الباقي وهوكونه مجهول الصفة عند العاقد حال العقد و دليل المذهب المختار ان العلة المجموع فلا نقض عليه اذ لايلزم من عدم علية البعض عدم علية الكل هذا اذ اقتصر على نقض البعض و اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المتروك وكونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يبدي عدم تاثير كونه مبيعا و ان العلة كونه مجهول الصفة الى آخره لانه مستقل بالمناسبة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كالعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علية و لا يكون مجرد ذكره دافعا للنقض خلافا لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا و يتعين الباقي لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله سوال ترديد وهو ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلالغاء الملغى و اما الباقي فللنقض هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس ٭

**التكسر** عند الاطباء حالة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونخسا في الجلد والعضل كذا في بحر الجواهر ٭

**التكسير** كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة ٭ وعند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة ٭ و علم التكسير هو علم الجفر ٭

**الكفر** بالضم و سكون الفاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فشد الزنار و لبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل و هو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيئ الصادر بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا بكونه كافرا غير مصدق و لو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى و اعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه و بين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر ومن قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر و قالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام اذ منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات و التلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرسول و الاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر و لا بالايمان و يعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد و قسم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة و السفه و يسمى بالصغائر و على هذا نقس الحال في الطوائف الباقية ٭ **التقسيم** ٭ في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد و ان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك و ان تدين ببعض الاديان و الكتب المنسوخة فهو الكتابي و ان ذهب الى قدم الدهر و استناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل و ان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقف اعلم ان الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اولا و الثاني اما معترف بالنبوة في الجملة كاليهود و النصارى و المجوس و اما غير معترف بها اصلا و هو اما معترف بالقادر المختار و هم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وآله وسلم اما عن عناد و عذابه مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ و العنبري على انه معذور و عذابه غير مخلد وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبأ به و المعترف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه فجمهور المتكلمين و الفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة و المعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجاسروا فكفروا الاصحاب في امور فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى و قد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة و المعتزلة و قال الاستاذ ابو اسحٰق اذا وجد مخالف يكفرنا فنحن نكفره و الا فلا او لا يكون مخطئا في الاصول الدينية و هو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فالاكثرون على انه ناج لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك و قيل بعدم نجاته انتهى كلامه * و كفر نزد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مي آيد و كفر ظلمت نزد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگويد كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات و كثرات موجودات را در بحر احديت فاني سازد بلكه هستي خود را در ذات الٰهي محو سازد و ببقاى حق تعالى باقي گشته عين وحدت شود ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت اقتصار كرده كه كفر از مقتضيات اسماى جلالي است و نيز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نيز گفته كه كافر در اصطلاح صوفيه آنرا گويند كه از مرتبهٔ صفات و اسما و افعال در نگذشته بود وحق تعالى را هستى و تعينات و تكثرات مى پوشد * شعر *

ز روى ذات بر افگن نقاب اسما را * نهان باسم مكن چهرهٔ مسما را *

**الكفّارة** بالفتح و تشديد الفاء من الكفر و هو التغطية يعني اللتي تغطّي اثم الحدث و غيره وفي اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة و نحوها كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري *

**الكفور** در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات *

**فصل السين المهملة * الكأس** بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب و آوند شراب و در اصطلاح صوفيه روى محبوب مراد دارند و گاه بمعني فيض آيد كذا في لطائف اللغات *

**الكابوس** بالموحدة عند الاطباء مرض يحس الانسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه و يعصره ويضيق نفسه فيقطع صوته وحركته يسمى به لان البخارات الغليظة تكبس جرم الدماغ و يسمى هذا

المرض بالخائف و الجاثوم و الذيدلان *

**الكبائس** من السنة و الشهر و اليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهملة و هي اي الكبائس جمع كبيسة *

**التكليس** باللام نزد اطبا آنست که چیزی را در آتش نهند و بدرجهٔ رسانند که همچو آهک شود كذا في بحر الجواهر *

## فصل الفاء *

**الكثافة** بالفتح و تخفيف الثاء المثلثة تطلق على اربعة معان على غلظ القوام اعني صعوبة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي كيفية تقتضي الصعوبة و على هذا التفسير فهي نفس اليبوسة و على عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا و على بطوء التاثر من الملاقي و على عدم الشفافية و هي على هذه التفاسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا و يجيئ ايضا في لفظ اللطافة في فصل الفاء من باب اللام *

**التكاثف** يطلق على معان منها الاندماج و منها غلظ القوام و قد سبق في لفظ القوم و في لفظ التخلخل و منها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل منه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي و النمو والسمن و الزيادة الصناعية و الورم اذ الجميع ازدياد و بقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول و الهزال و النقصان الصناعي و فيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بانفصال جزء عنه اولا فعلى الاول ينتقض حد الهزال و على الثاني حد التكاثف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة *

**الكسوف** بالسين المهملة گرفتن آفتاب و گرفتگي ماه را خسوف نامند قال الجوهري هو اجود الكلام و قال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة و انّ ما وقع في الحديث من كسوفهما و خسوفهما فللتغليب و قيل بالكاف في الابتداء و بالخاء في الانتهاء و قيل بالكاف لذهاب جميع الضوء و بالخاء لذهاب بعضه و قيل بالخاء لذهاب كل اللون و بالكاف لتغيره و قالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار وجهها المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها و بين وجه الارض و هذا شامل للكسف الواقع فوق الارض و تحتها و للكسوف الكلي و الجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التحفة من انه عدم اضاءة الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانها ان تضيئ فيه لتوسط القمر بينها و بين البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها و كذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت الارض الا بتكلف و الكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة الارض بينه و بين الشمس و يسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شانه ان يضيئ فيه لوقوعه في ظل الارض ففيه ما مر و قد يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضا كذا ذكر عبد العلي

البرجندي في حاشية الچغميني *

**الكشف** بالفتح و سكون الشين المعجمة و قيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشوفا كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المآل واحد * و في رسالة قطب الدين السرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوتد المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين فاع لا تن بخلاف التعريف الاول * و الكشف بالشين المعجمة عند اهل السلوك هو المكاشفة و مكاشفه رفع حجاب را گويند كه ميان روح جسماني است كه ادراك آن بحواس ظاهر نتوان كرد و قد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضا على ما يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو گفته اند كه سالك چون بجذبهٔ ارادت از طبيعت سفلي قدم بعليين حقيقت نهد باطن خويش را از رياضت صاف گرداند هرآئنه ديدهٔ او كشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفاى عقل معاني معقولات زياده شود واين را كشف نظري گويند بايد كه سالك ازين بگذرد و قدم پيشتر نهد و در طريق فلاسفه و حكما نماند كار دل بيشتر كند تا بنور دل پيوندد كه آنرا كشف نوري گويند اينجا نيز سالك قدم پيشتر نهد تا مكاشفات سري پديد آيد كه آنرا كشف الهي گويند اسرار آفرينش و حكمت وجود آنجا ظاهر گردد ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفهٔ روحاني پديد آيد كه آنرا كشف روحاني گويند و نعيم و جحيم و رويت ملائكه و عوالم نامتناهي مكشوف شود ولايت دست مقام پديد آين بايد كه ازانجا نيز بگذرد تا مكاشفات خفي پديد آيد تا بواسطهٔ آن بعالم صفات خداوندي راه يابد و اين را مكاشفهٔ صفاتي گويند درين حال اگر بصفت علمي مكاشفه شود از جنس علم من لدنى پديد آيد چنانچه خواجه خضر را عليه السلام و اگر بصفت سمعي مكاشفه شود استماع كلام و صفات پديد آيد چنانكه موسى را عليه السلام و اگر بصفت بصري مكاشفه شود رويت و مشاهده پديد آيد و اگر بصفت جلال مكاشفه شود بقاى حقيقي پديد آيد و اگر بصفت وحدانيت شود وحدت پديد آيد باقي صفات را همبرين قياس كنند اما كشف ذاتي بس مرتبهٔ بلند است عبارت و اشارت ازان بيان قاصر است كذا في مجمع السلوك * و در كشف اللغات گويد مكاشفه آنرا گويند كه اشكارا شود ناسوت و ملكوت و جبروت و لاهوت يعني از نفس و دل و روح و سر واقف حال شود *

**الكف** بالفتح و تشديد الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مفاعيلن فيبقى مفاعيل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوفا كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السابع الساكن من السبب *

**الكلف** بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغير لون الجلد الى السواد و حدوث آثار كمدة واكثره يكون في الوجه الفرق بينه و بين البهق الاسود ان الكلف يكون ملساء بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر *

**التكليف** كالتصريف عند جمهور الاصوليين هو الزام فعل فيه مشقة و كلفة من قولهم كلفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة و مشقة فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح ليس من الاحكام التكليفية اذ لاالزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب و المكروه و المباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا و كذا المكروه و المباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا و الواجب و الحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من العضدي و حواشيه و غيرها في بيان انواع الحكم و في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة و المكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لنبينا عليه الصلوٰة والسلام اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بيّنه السبكي في فتاواه و اما بقية الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم و كذا من الملائكة بالنسبة لنبينا عليه الصلوٰة والسلام لانه مرسل اليهم كما هو مذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمادات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به و اماغير نبينا عليه الصلوٰة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصله مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لايعصون الله ما امرهم و يفعلون مايؤمرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل و هو محال و التكليف الزام ما فيه كلفة و مشقة وهو الواجب و الحرام دون المندوب و المكروه اذ لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

**المكالفة** بالنون عند اهل العروض هي ان يثبت احد الحرفين اوكلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

**الكيف** بالفتح و سكون المثناة التحتانية عند الحكماء من انواع العرض رسمه القدماء بانه هيئة قارّة لا تقتضي قسمة و لا نسبة لذاته و الهيئة بمعنى العرض و المراد بالقارة الثابتة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة و الزمان و الفعل و الانفعال و بقولهم لا تقتضي قسمة الكم و بقولهم و لا نسبة باقي الاعراض النسبية و قولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كبياض السطح و فيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة و القارة من الخفاء و لان طرد الرسم منقوض بالنقطة و الوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما و لان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة و كذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين و ان جعلت من الكيف فلا وجه لاخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنًى عنه فالمختار ما رسم به المتاخرون و هو انه عرض لا يقتضي القسمة و اللاقسمة في محله اقتضاء اوليا اي بالذات من غير واسطة و لايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير فقولنا عرض بمنزلة جنس و قولنا لا يقتضي القسمة يخرج الكم و قولنا اللاقسمة يخرج الوحدة و النقطة على القول بانهما من الاعراض و اما عند من يجعلهما

من الامور الاعتبارية فلاحاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض و قولنا اقتضاء اوليا لئلا يخرج ما يقتضي القسمة او اللاقسمة باعتبار عارضه او معروضه و قيل لئلا يخرج العلم بالمركب و البسيط فان الاول يقتضي القسمة و الثاني اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواسطة اقتضاء متعلقه و الظاهر ان العلم المتعلق المركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار عارضيهما و البياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لايقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله انقسامه و الوحدة والنقطة لا تخرج شيئ منهما عن التعريف لانهما لايقتضيان اللاقسمة في محلهما اللّهم الا ان يقال المراد انه لايقتضي القسمة حال كونه في محله و على هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لاطائل تحته حينئذ و قيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء اللاقسمة ليندرج الكيفيات التي اقتضت اللاقسمة بالواسطة و القول بتعلقه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم اذ لا اقتضاء هناك اصلا فلاحاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لايقتضي لا يقبل فان الكيف كاللون مثلا لايقتضي القسمة اصلا لا بالذات و لا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء و لامستلزما له فلاحاجة الى قيد اقتضاء اوليا و ايضا لايخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لايقتضي القسمة ايضا و ان كان يقبلها فتدبر اعلم ان ادخال العلم في الكيف انما يصح على مذهب القائلين بالشبح و المثال و اما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لاالاشباح و الصور فلايصح و قولنا لايكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيئ في لفظ النسبة و ذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله و لايتوقف تصوره على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحترز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة و لا يرد خروج العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و نظائرها عن الكيف فانها لاتتصور بدون متعلقاتها لان ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام و استعقاب و كذا لايرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة و الانحناء لذلك و كذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لاتتوقف على تصورات اجزائها و لايرد خروج الكيفيات المكتسبة باحد و غيره كما توهم لان اشخاص الكيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان خروج الاعراض النسبية عن التعريف انما يتم على المذهب الغير المشهور و هو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور و هو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض يستلزم تصور غيرها و لايتوقف عليه صرح بذلك الفاضل الچلپي في حاشية المطول ثم قال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة و اللاقسمة الى التقييد بالاولي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالقيد الاولي ايضا لانه قد يعرض الكيف النسبة فيتوقف باعتبارها على الغير * **التقسيم** * اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات او انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات و الكيفيات المختصة بالكميات اي العارضة للكم اما وحدها فللمنفصل كالزوجية و الفردية و للمتصل كالتثليث و التربيع و اما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل و هو عارض للكم مع اعتبار لون و الكيفيات الاستعدادية وقد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين و الكيفيات النفسانية وهي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية و معنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات و الجماد فلا يرد ان بعضها كالحيوة و العلم و القدرة و الارادة ثابتة للواجب و المجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بثبوتها للواجب و المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف و لا في الاعراض * وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية و النباتية ايضا فان الصحة و المرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية و التنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة و ان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغير و الزوال بسهولة و الاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا و اذا ثبتت زمانا و استحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا و ليس كل حال يصير ملكة و انت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد و يعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف *

**فصل اللام * الكبل** بالباء الموحدة عند اهل العروض الجمع بين الخبن و القطع كذا في رسالة قطب الدين السرخسي *

**المتكاسلية** ماخوذ من الكسل بالسين المهملة وآن فرقه‌ايست از متصوفهٔ مبطله ايشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگاني بهمين فراغت شكم اكتفا كنند و اين را توكل نامند و كسب نكنند و از صدقات خورند و از حكام كه غالب اموال ايشان حرامست نياز و هديه گيرند و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نكنند و بتاويل و عذر آنرا حلال گويند و با وجود اين دعوى زهد و تقوى وشيخي نمايند و اين همه خلاف مسلمانى است كذا في توضيح المذاهب *

**الكفالة** بالفتح و تخفيف الفاء لغة الضم و قيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالباء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمديون وكلاهما اى المكفول به و المكفول عنه للمديون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي و قيل لا يطلق عليه الا المكفول به و باللام للدائن و يقال له الطالب و

يقال للرجل و المرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بعن فهو الذي عليه الدين اي المديون و اذا وصل باللام فهو الذي له الدين اي الدائن و اذا وصل بالباء فهو الدين و الكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هي ضم ذمة الى ذمة لا في الدين هذا عند الحنفية و قال الشافعي رح هي ضم ذمة الى ذمة في الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين و لذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين و قال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحوالة و الاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في هبة الدين للكفيل و لا ضرورة ههنا و مطالبة الدين لا يستدعي الدين على المطالب عنه كيف و الوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن في ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما في الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما في الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ • ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اي بنفس الاصيل فهي ضمان للاصيل و بالمال و بتسليم المال و اهل الكفالة من هو اهل التبرع بان كان حرا مكلفا فلا تصح من العبد و الصبي و الكف عن الكفالة اولى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية •

**الكل** بالضم و التشديد عند المنطقيين و غيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اي ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و الكل من حيث هو كل اي الكل المجموعي و كل واحد واحد اي الكل الافرادي و الفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعي ينقسم الى كلواحد واحد و الكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعي انقسام الشيء الى اجزائه و انقسام الكلي انقسامه الى جزئياته و الثاني انه يصدق على كلواحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجيم الكلي انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس و على كلواحد انه شخص و على الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف و لا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم في القياسات و العلوم هو المعنى الثالث اي الكل الافرادي و ان كان المعنيان الاولان مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان و كل الحيوان الوف الوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الوفا الوفا و كذا اذا قلت الانسان حيوان و الحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات • اعلم ان لفظ كل لا يرد في التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يراد به التسهيل على فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر في لفظ الرسوب و كل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گويند كه كل اسم حق تعالى است باعتبار حضرت واحديت و الهيت وجامع مجموع اسما است كذا في لطائف اللغات وباين معني گفته اند احد بالذات و كل بالاسماء كذا في كشف اللغات •

**الكلي** عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي و هو المفهوم الذي لا يمنع

نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و يقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم و الملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و لتوضيح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستلزم لتصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس تصوره اي يمنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسلم ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط تصوره و حصوله عنده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دون العلم و انما يدخل العلم في نظره اذا التفت اليه كيف و ان الجزئي بمجرد تصوره لايمنع و قوع الشركة سواء التفت في تصوره اولا فتدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط و معنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيئ في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود و التقييد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقييد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم يغن احدهما عن الآخر فيجب التقييد بهما لئلا ينتقض التعريفان طردا و عكسا اذ لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شيئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد تصورها مثل اللا شيئ و اللا وجود جزئية و لو لم يعتبر النفس فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان ومعنى شركة كثيرين فيه مطابقته لها و معنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كلواحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا وجردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فنسبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيئ واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية قلت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتض لارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد فان قيل الصورة العقلية مرتسمة في نفس شخصية ومشخصة بتشخصات ذهنية فكيف تكون كلية قلت للصورة معنيان الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و الثاني المعلوم التمييز بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة و كما ان الصورة الحالة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بهامطابقة لتلك الامور و من لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج و تشخصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن و تجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعني الماهية و ليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء و اشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها و اما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشيء في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعني المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لايتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقلية كلية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بآلة و هي الكليات و المدرك ليس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذلك لاينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا و اما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشيء عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ما حصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آلته * **فائدة** * المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق اللا شيء عليها لانا نقول فرض صدق اللا شيء فرض ممتنع بالاضافة فالفرض ممكن و المفروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفية فالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شيء آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته كما في الكليات الفرضية و لايتصور ذلك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما امكن اندراج شيء تحته و لم يندرج بالفعل لا ذهنا و لا خارجا و لابد في الاضافي من الاندراج بالفعل و يقابله تقابل التضايف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحت شيء و لو قلنا الجزئي الاضافي ما امكن اندراجه تحت شيء كان الكلي الاضافي ما امكن اندراج شيء تحته و يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة و هي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما امكن فرض اندراجه تحت شيء

# BIBLIOTHECA INDICA;

A

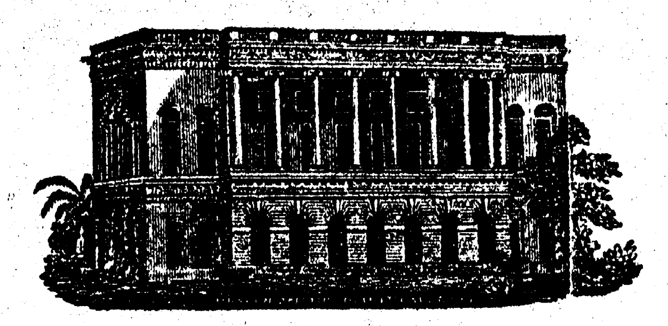
# COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

*No.* 162.



# A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

# SCIENCES OF THE MUSALMANS.

## PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, L. L. D.

FASCICULUS 15TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1860.

# BIBLIOTHECA INDICA;

A

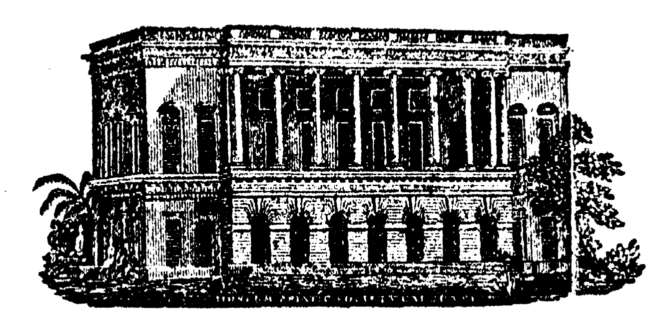
# COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

*No.* 162.



# A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

# SCIENCES OF THE MUSALMANS.

## PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, L. L. D.

FASCICULUS 15TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1860.